

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía del Derecho



TESIS DOCTORAL

**La dimensión política como solución al problema de las
relaciones entre las sociedades humanas y los animales
no humanos:
análisis y perspectivas de cambio**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Carlos Rubén Tirado Negrón

Directores

Emilio García García
Miguel A. Sánchez González

Madrid, 2016

A mi querida y amada esposa
Delia Santiago

INDICE

RESUMEN	7
ABSTRACT	10
INTRODUCCIÓN.....	13
PRIMERA PARTE: ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL PENSAMIENTO ÉTICO ANIMAL. DESDE SUS ORÍGENES HASTA EL DESARROLLO DE LA CONCIENCIA ÉTICA ANIMAL.	42
CAPÍTULO I.....	42
El problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos en la antigüedad oriental: Dos perspectivas religiosas favorables a la inclusión de los animales no humanos en las esferas de la justicia y de la ética.....	42
A. El jainismo.....	42
B. El budismo	54
CAPÍTULO II.....	62
El problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos en la antigüedad occidental.....	62
A. Perspectivas inclusivas.....	62
§ 1. Pitágoras.....	62
§ 2. Plutarco	67
§ 3. Porfirio.....	78
B. Perspectivas excluyentes.....	85
§ 1. El desarrollo de la visión dominante en la antigüedad griega: Humanos y animales en el pensamiento mitológico y literario griego.....	85
§ 2. Platón	91
§ 3. Aristóteles.....	94
CAPÍTULO III.....	100
El problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos en la Europa medieval	100
A. Perspectivas inclusivas.....	100
§ 1. El catarismo	100
§ 2. Francisco de Asís	102
B. Perspectivas excluyentes.....	113
§ 1. La visión dominante en la tradición judeo-cristiana	113
§ 2. Tomás de Aquino.....	118
CAPÍTULO IV.....	129
El problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos en la Europa renacentista.....	129
A. Perspectivas inclusivas.....	129
§ 1. Michel de Montaigne (1533-1592).....	129
B. Perspectivas excluyentes.....	134
§ 2. René Descartes (1596-1650).....	134
CAPÍTULO V.....	145

El problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos en la Ilustración.....	145
A. Perspectivas inclusivas.....	145
§ 1. Nicolás de Condorcet (1743 -1794).....	145
§ 2. Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698 - 1759).....	147
§ 3. Jean Jacques Rousseau (1712-1778).....	149
§ 4. François-Marie Arouet, alias Voltaire (1694-1778).....	151
B. Perspectivas excluyentes.....	155
§ 1. Immanuel Kant (1724 –1804).....	155
CAPÍTULO VI.	164
Siglo XIX.	164
A. El desarrollo de las sensibilidades	164
B. Jeremy Bentham (1748–1832).....	165
C. La transformación darwiniana: la nueva cosmovisión de la conciencia ética animal.....	192
SEGUNDA PARTE. EL SURGIMIENTO DE LAS ÉTICAS ANIMALES Y EL ESTANCAMIENTO DEL DEBATE ACTUAL.....	199
CAPÍTULO VII.	199
El estado actual del debate.....	199
A. Clarificaciones terminológicas en el debate de las éticas animales.....	199
B. Clarificaciones de contenido. Crueldad animal y éticas animales.	206
C. Presentación del problema y estado actual del debate.....	211
CAPÍTULO VIII.	216
Las éticas animales en el contexto de la bioética y las éticas ecosistémicas. Retos y problemas de integración	216
A. Éticas animales y bioética	216
B. Éticas animales y éticas ecosistémicas.....	222
CAPÍTULO IX.	235
Los enfoques clásicos de las éticas animales.....	235
A. El utilitarismo de Peter Singer y el sufrimiento animal.....	235
B. La deontología de Tom Regan y los derechos de los animales.....	255
C. El especieísmo “ilustrado” de Carl Cohen	273
CAPÍTULO X.	284
La inclusión de la empatía en el debate actual.....	284
A. Giacomo Rizzolatti y el descubrimiento de las neuronas espejo.....	288
B. Marc Bekoff	294
C. Frans de Waal	298
CAPÍTULO XI.	309
Regulación v. Abolición. Dos modelos contrapuestos en el debate contemporáneo ..	309
A. Bienestarismo y abolicionismo.....	309
B. A favor de la abolición: la postura abolicionista de Gari Francione	311
C. A favor de la regulación: El neobienestarismo de Robert Garner.....	316
CAPÍTULO XII.	323
El estatuto jurídico de los grandes primates.....	323
A. El proyecto Gran Simio.....	326
B. El Non-Human Rights Project (NhRP)	330

C. Casos recientes sobre el estatuto moral y legal de los primates superiores.	335
TERCERA PARTE: LA INCLUSIÓN DE LA POLÍTICA EN EL DEBATE ACTUAL	
.....	361
CAPÍTULO XIII.	361
Los animales no humanos y la teoría política.	361
A. Naturaleza y objetivo de la teoría política.....	361
B. Las funciones de la teoría política.....	362
C. El origen de la exclusión de los animales no humanos de la teoría política	365
D. La dificultad de incluir a los animales no humanos dentro de las teorías contractualistas contemporáneas.	366
E. La dificultad de incluir a los animales no humanos dentro de las teorías de la racionalidad discursiva.....	370
CAPÍTULO XIV.	374
El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum y la inclusión de los animales no humanos en la esfera de la justicia.....	374
A. El enfoque de las capacidades en el contexto del desarrollo humano	376
B. El uso de Aristóteles en la filosofía de Nussbaum	381
C. La extensión de la teoría de las capacidades a los animales no humanos.	384
CAPÍTULO XV.	423
La propuesta de Sue Donaldson y Will Kymlicka y la inclusión de los animales no humanos dentro del ámbito de la política	424
A. La crítica al estancamiento de las éticas animales.....	425
B. La dimensión política	427
C. La categorización política de los animales no humanos.....	432
CONCLUSION	475
BIBLIOGRAFÍA	487

RESUMEN

El propósito de mi tesis doctoral es demostrar que el pensamiento ético animal ha llegado a un estancamiento que sólo puede ser superado a través del reconocimiento de que sus problemas no son únicamente de naturaleza ética. También tienen una dimensión política que tiene que ser reconocida. Para lograrlo, las éticas animales tienen que cambiar su enfoque. En particular, se necesita un nuevo marco teórico basado en relaciones, no entre individuos, sino entre comunidades de individuos. Este nuevo enfoque reconoce que el problema real detrás de las éticas animales es un problema sobre las relaciones de justicia entre las sociedades humanas y los animales no humanos. Desde esta perspectiva, todos sus problemas, no sólo los que actualmente se debaten, sino toda la discusión de los últimos dos mil años, se pueden abordar y analizar de una manera consistente. Mi hipótesis es que, mediante este reenfoque, se pueden encontrar las claves para la salida de su estancamiento.

La problemática de las éticas animales ha sido vista como un problema entre especies o como un problema de la conciencia ética de cada ser humano hacia los demás animales. Sin embargo, si se ve como parte de una preocupación colectiva sobre el tipo de relaciones que deben imperar entre las comunidades humanas y los animales no humanos, podemos encontrar la esencia de su problemática. Este cambio de enfoque permite señalar posibles rutas que le permitan salir de su estancamiento. Desde esta perspectiva, la única salida viable es mediante la teoría política.

En la primera parte demuestro cómo todo el debate sobre la consideración moral hacia los animales no humanos siempre se ha dado dentro de una preocupación mayor, la de determinar qué tipo de relaciones debe haber entre las sociedades humanas y los demás animales. La discusión, a favor o en contra, de incluir a los animales dentro de la esfera ética nunca ha sido una consideración individual hacia los demás animales. Es decir, nunca ha sido vista como un problema de uno a uno entre los individuos humanos y los demás animales, sino como parte de una preocupación colectiva sobre el tipo de relaciones que deben imperar entre nuestras comunidades y las suyas. Lo único que es

nuevo es nuestra plena conciencia animal basada en evidencias científicas como resultado de la teoría de la evolución.

Para lograrlo, trazo los orígenes de nuestra consideración moral hacia los animales no humanos desde la antigüedad hasta el siglo XIX. Recojo todas las perspectivas pertinentes a favor y en contra de otorgar consideración moral a los animales no humanos y demuestro que, desde sus orígenes, todos los acercamientos (metafísicos, éticos, políticos y religiosos) siempre han sido discutidos dentro del marco de la pregunta sobre qué tipo de relaciones deben existir entre las comunidades humanas y los animales no humanos. Por último, concluyo explicando el paradigma actual.

La única diferencia entre el debate antiguo y el contemporáneo es la transformación de nuestra visión biológica de una pre-darwiniana a otra post-darwiniana. La combinación de estos dos factores: el ético y el biológico nos lleva a la perspectiva paradigmática contemporánea, la cual llamo conciencia ética animal. Es desde este marco de referencia que se plantean hoy en día todas las teorías y acercamientos sobre el tema, incluso aquellas que aún recogen un componente religioso o metafísico en sus concepciones de mundo.

En la segunda parte explico por qué el debate contemporáneo de las éticas animales está estancado y cómo se puede salir de este estancamiento mediante un enfoque político.

Para ello, trazo el origen del debate contemporáneo de las éticas animales desde la década del 70 hasta nuestra época llevando a cabo una sinopsis del mismo en los últimos cuarenta años. Analizo sus orígenes, términos, contenido y el contexto histórico y filosófico en el que surgieron sus principales temáticas y exponentes. Discuto los principales enfoques utilizados y sus distintas ramificaciones posteriores. Demuestro que cada uno de los autores, perspectivas y problemáticas discutidas son intentos de responder a la pregunta original planteada en la tesis sobre el tipo de relaciones que deben existir entre las comunidades humanas y los animales no humanos.

En la conclusión, resumo las causas del estancamiento de este debate. Explico que la causa principal de este impase es que todas las discusiones han quedado circunscritas al ámbito de la ética. Durante los últimos cuarenta años de discusión nunca se ha reconocido la dimensión política de este problema.

En la tercera parte analizo y comparo dos perspectivas políticas que tratan de abordar el problema de las relaciones de justicia entre las sociedades humanas y los animales no humanos.

Para ello, discuto dos propuestas contemporáneas prometedoras que han tratado de incluir a los animales no humanos dentro de una teoría política: El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum y la propuesta política de Sue Donaldson y Will Kymlicka en su libro *Zoopolis*. Ambas propuestas reconocen el aspecto político de la problemática e incluyen a los animales no humanos dentro de una teoría de la justicia que abarca tanto las relaciones entre humanos como las relaciones entre humano y animales. El objetivo es determinar su adecuación como marcos políticos para proteger a los animales en un estado liberal.

En la conclusión se demuestra que el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum es una teoría política incompleta e incapaz de funcionar como una teoría adecuada de la justicia que proteja a los animales no humanos en un estado liberal. Por su parte, la propuesta política de W. Kymlicka y S. Donaldson en *Zoópolis* es una teoría política adecuada y viable, capaz de proteger a los animales no humanos en un estado liberal. Concluyo que, de las dos propuestas discutidas, la propuesta de Donaldson y Kymlicka es la más apropiada para solucionar el problema de las relaciones de justicia entre las sociedades humanas y los animales no humanos.

ABSTRACT

The purpose of my PhD dissertation is to demonstrate that animal ethical thinking has reached an impasse which can only be surpassed through the acknowledgment that its problems are not only ethical in nature. They also have a political dimension that has to be acknowledged. In order to do that, animal ethics has to change its approach. In particular, it needs a new theoretical framework based on relations between communities of individuals. This new approach recognizes that the real problem behind animal ethics is a problem about the relations of justice between human societies and nonhuman animals. If done that way, all of its problems, not just the ones currently debated, but the entire discussion of the last two thousand years can be addressed and analyzed in a consistent manner. My hypothesis is that through this refocusing, we can find a key to the departure of its current stagnation.

The issues of animal ethics have traditionally been framed as an interspecies ethical problem or as a problem about the moral conscience of every human being regarding other animals. However, if seen as part of a collective concern about the kind of relations that should prevail between human communities and non-human animals, we can find the essence of its problems. This change of approach allows to identify possible routes out of its impasse. From this perspective, the only viable solution necessarily involves political theory.

In the first part I show how the historical debate about the moral consideration towards nonhuman animals has always been framed as a concern about what kind of relationship should exist between human societies and other animals. The argument for or against the moral consideration of animals has never been framed as an individual moral concern for other animals. That is, it has never been seen as a one to one moral problem between human individuals and other animals, but as part of a collective concern about the kind of relations that should prevail between our community and theirs. The only difference between the ancient debate and the new one is our full *animal moral*

consciousness, a biological worldview that is based on scientific evidence provided by the theory of evolution.

To achieve this, I trace the origins of our moral consideration towards nonhuman animals from ancient times to the nineteenth century. I analyze all relevant perspectives for and against granting moral consideration to non-human animals. I demonstrate that, since its inception, every approach (be it metaphysical, moral, political or religiously based) has always been discussed within the framework of a greater query. The question of what kind of relationships should exist between our human communities and non-human animals. Finally, I conclude by explaining the current paradigm.

The only difference between the old and the new debate is the transformation of our worldview from a pre-Darwinian biological conception to a post-Darwinian one. The synthesis of two factors: the moral concern for animals and the evolutionary unity of all animals leads us to our contemporary paradigm, which I have labeled, *animal moral consciousness*. All current theories and approaches on the subject come from this moral and biological framework and are presented accordingly, even by those who still hold to a religious or a metaphysical component in their worldviews.

In the second part I explain why the contemporary debate of animal ethics is at an impasse and how it can break its deadlock through a political approach. To do this, I trace the contemporary ethical debate from the 70s to the present while offering a synopsis of its main tenets for the last forty years. I analyze the origins of the debate, the meaning and content of its terms and terminologies, and the historical and philosophical context in which their main authors and arguments originated. I discuss its main approaches and its subsequent ramifications. I show that each of the authors, perspectives and issues discussed are attempts to answer the original question posed at the beginning of the thesis.

In the conclusion, I summarize the causes of the stagnation of this debate. I explain why the main reason for its failure is that it has been framed mainly as a moral problem, and that for the last forty years of its discussion it has never been recognized

that the political dimensions of the problem are the key to its solution. To focus on the relationship between human communities and non-human animals is the key to understanding and solving the current impasse of animal and environmental ethics.

In the third part I analyze and compare the most promising political approaches that try to address the problem of the relations of justice between human societies and nonhuman animals. In order to do this, I discuss two contemporary proposals that have included non-human animals within a political theory: Martha Nussbaum's capabilities approach and the political proposal of Sue Donaldson and Will Kymlicka in their book *Zoopolis*. Both proposals recognize the political aspect of the problem and try to include nonhuman animals within a theory of justice that encompass inter human relations and human-animal ones. The objective is to ascertain their adequacy as political frameworks that aim to protect animals in a liberal state.

I conclude by demonstrating that Martha Nussbaum's capabilities approach is an incomplete political theory, and unable to function as an adequate theory of justice that protects nonhuman animals in a liberal state. On the other hand, the political proposal of W. Kymlicka and S. Donaldson in *Zoópolis* is an adequate and viable political theory capable of protecting nonhuman animals in a liberal state. From the two proposals discussed Donaldson and Kymlicka's is the most appropriate to solve the problem of the relations of justice between human societies and nonhuman animals.

INTRODUCCIÓN

Cuando hablamos de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos es preciso diferenciar primero a qué nos referimos por relaciones y por comunidades. Cuando hablamos de las relaciones humano-animales podemos distinguir al menos dos maneras distintas de acercarnos al problema: una biológica y otra social. Por un lado, puede tratarse de una mera relación de coexistencia espacio-temporal entre especies. En ese sentido somos animales que comparten la biosfera con otros animales. Esta sería una perspectiva descriptivo-biológica. La misma es crucial para estudiar las interacciones biológicas entre distintas especies, pero resulta poco informativa para nuestros propósitos.

Por otro lado, podríamos decir que existen ciertas relaciones que van más allá de la mera interacción espacio-temporal e inter-específica. En este espacio se producen una serie de interacciones obligatorias entre las sociedades animales y otras comunidades de animales sociales. Para comprender esto, la noción descriptiva y biológica de especie no es suficiente. Es necesario añadirle una dimensión social y política. No se trata meramente de especies que conviven en un mismo planeta, sino de comunidades de animales que se relacionan e interactúan entre sí y con otras comunidades.

Dentro de la biosfera conviven distintas comunidades de animales sociales, algunas de las cuales están altamente organizadas. Las comunidades humanas, en particular, muestran una estructura lo suficientemente desarrollada como para crear normas, regulaciones, sistemas económicos, sociales y políticos. Las mismas responden a una estructura de gobierno jerarquizada, claramente delimitada y de una complejidad creciente. Estas son llamadas países, naciones, sociedades de naciones, etc. Por lo general, desde el siglo XVII la forma más común de organización política es el Estado Nacional, si bien, previo a él existieron muchas otras formas de organización: la tribu, el clan, la polis, el reino, etc.

También existen otras comunidades de animales organizadas socialmente. Dichas comunidades pueden estar más o menos estructuradas dependiendo de las diferentes capacidades cognitivas de la especie que las compone. En el caso de los mamíferos superiores, tales como simios, elefantes, delfines, lobos, etc., las investigaciones científicas apuntan a que se trata de comunidades organizadas con ciertas normas y patrones de comportamiento que exigen un tipo de inteligencia comunicativa, emocional, social y moral; incluso, en algunos casos, cierto tipo de inteligencia política. (Bekoff, 2000; Bekoff & Pierce, 2009; de Waal, 2006, 2009; Grasso, 2014; Whiten, Horner, & de Waal, 2005)

El hecho innegable es que no somos los únicos animales sociales. También otras especies se asocian en comunidades organizadas bajo normas sociales y jerárquicas; quizás de maneras menos complejas, pero ciertamente similares a las nuestras. Sus miembros son capaces de comprender las interacciones sociales y emocionales que determinan su pertenencia al grupo, reconocer normas y seguirlas, interpretar estados anímicos de sus congéneres y de otros animales. (Bekoff, 2000; Bekoff, Allen, & Burghardt, 2002; de Waal, 2009; Rizzolatti G & Craiguero L, 2005) Dentro de este contexto podemos hablar de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos.

Las relaciones con los demás animales han existido desde los orígenes de la humanidad y han sido definitorias para el desarrollo de nuestra especie. La misma noción “humano” surgió contrastando nuestras características con las de los demás animales y el establecimiento de tal diferencia conceptual tomó cientos de miles de años. Las sociedades humanas han sido creadas, moldeadas y desarrolladas a través de sus relaciones e interacciones con otros animales. Los animales no humanos han desempeñado una función fundamental en el desarrollo de nuestras sociedades proveyendo recursos materiales, fuerza de trabajo, alimento, inmunidad biológica y compañía social. (Diamond, 1998)

La misma estabilidad socio-cultural y los grandes procesos de transformación de las civilizaciones humanas han estado determinadas por nuestra relación con el entorno

físico y nuestra relación con otros animales. (Diamond, 1998) Por ejemplo, la domesticación de otros animales fue la responsable de la revolución del neolítico. Durante los siguientes diez mil años, todas las sociedades humanas dependieron de la fuerza de trabajo animal y sólo en el siglo XVIII comenzamos a independizarnos de ella. Hoy en día seguimos dependiendo de los demás animales para un sinnúmero de necesidades e industrias humanas: agricultura, consumo, trabajo, desarrollo de nuevos medicamentos, compañía etc.

Ante esto surge la pregunta de cómo debemos relacionarnos con los demás animales. Si lo analizamos desde una perspectiva biológica, se trataría de relaciones determinadas por la pertenencia a la especie. Desde esta perspectiva, lo primero que surge es un planteamiento sobre las capacidades cognitivas de cada especie para luego inferir cuáles deberían ser las relaciones apropiadas entre ellas. Sin embargo, desde esta perspectiva no hay manera de poner de manifiesto la dimensión social y política de las relaciones de las que estamos hablando. Por otro lado, podrían analizarse desde una perspectiva ética. Este ha sido el enfoque de las éticas animales. Visto así, se trataría de una preocupación de índole moral sobre qué tipo de obligaciones morales, si alguna, tienen los individuos humanos hacia los demás animales. Sin embargo, desde esta perspectiva, tampoco se pone de manifiesto la dimensión social y política que estamos discutiendo. Se trata de un problema de relaciones entre comunidades y no sólo entre individuos o especies.

Si analizamos el debate sobre la consideración moral hacia los animales no humanos desde sus comienzos encontramos que éste siempre se ha dado dentro de una preocupación mayor, la de determinar qué tipo de relaciones debe haber entre las sociedades humanas y los demás animales. La discusión, a favor o en contra, de incluir a los animales dentro de la esfera ética nunca ha sido una consideración individual hacia los demás animales. Es decir, nunca ha sido vista como un problema de uno a uno entre los individuos humanos y los demás animales, sino como parte de una preocupación colectiva sobre el tipo de relaciones que deben imperar entre nuestras comunidades y las suyas. La única diferencia entre el debate antiguo y el contemporáneo es nuestra plena conciencia animal basada en evidencias científicas como resultado de la teoría de la

evolución. Somos animales viviendo entre otros animales que tienen que tomar decisiones colectivas sobre sus relaciones con otras comunidades y colectivos.

El objetivo de esta tesis es poner de manifiesto esta dimensión social y política del problema. Para demostrarlo recogeremos las grandes líneas del debate ético sobre los animales no humanos desde sus orígenes. Mostraremos que el debate actual está estancado por no haber tomado en consideración esta dimensión y sugeriremos formas de superarlo. Nuestra hipótesis es que el debate de las éticas animales no debe verse como un problema entre especies, ni como un problema moral que afecta sólo la conciencia ética de cada ser humano hacia los demás animales, sino como una preocupación colectiva sobre el tipo de relaciones que deben imperar entre las comunidades humanas y los animales no humanos. Se trata, por tanto, de un problema político. Para analizar esta problemática dividimos la tesis en tres partes, cada una de las cuales resalta un aspecto de esta problemática: el origen de esta discusión milenaria, el énfasis contemporáneo en su dimensión ética y, por último, la extensión de la ética a la política.

En la primera parte se trazan los orígenes de nuestra consideración moral hacia los animales no humanos desde la antigüedad oriental hasta el siglo XIX. Se analizan todas las perspectivas pertinentes a favor y en contra de otorgar consideración moral a los animales no humanos y demuestro que, desde sus orígenes, todos los acercamientos (metafísicos, éticos, políticos y religiosos) siempre han sido discutidos dentro del marco de la pregunta sobre qué tipo de relaciones deben existir entre las comunidades humanas y los animales no humanos. Por último, concluyo explicando el paradigma actual.

En el capítulo 1 se analizan dos perspectivas religiosas de la India favorables a la inclusión de los animales no humanos en las esferas de la justicia y de la ética: El jainismo y el budismo. Ambas parten de la creencia metafísica y biológica de que los seres humanos reencarnan en otros seres vivos, incluidos los animales no humanos. Basados en el principio del Ahimsa (lit. “no causar daño”, gen. trad. como: *no violencia* o *no maleficencia*), tanto el jainismo como el budismo consideran que todas las formas de vida deben ser respetadas.

En el jainismo esto se manifiesta en una consideración moral de respeto absoluto por todas las formas de vida unida a un estricto vegetarianismo de tipo vegano. Los animales no humanos son considerados miembros de la comunidad de pleno derecho y son tratados con el mismo respeto que a los seres humanos y en condiciones de igualdad. En los aspectos sociales, los jainistas se hicieron muy conocidos en los siglos posteriores por crear los primeros hospitales de animales. Del jainismo destacamos al príncipe Parshwanath y su discurso sobre los animales no humanos. Analizamos su discurso enfatizando su significado e implicaciones desde una perspectiva ética y biológica y llegamos a la conclusión de que su visión refleja una temprana conciencia ética animal.

Del budismo destacamos la gran importancia espiritual que otorga a los animales no humanos. Basándose en el concepto del Ahimsa, los budistas consideran abominable causar daño a un animal y consideran digna cualquier forma de vida. Esto, unido a una compasión ilimitada por todas las criaturas, hace que su preocupación moral hacia los demás animales se manifieste de manera política. Esto se manifiesta en los edictos del emperador Ashoka. Su proyecto revela un ideal político de gran envergadura. Eventualmente, todos los animales de su imperio debían ser tratados como los demás ciudadanos y gozar de los beneficios que el estado otorga, tales como obras públicas, atención médica y protección legal.

El jainismo y el budismo reconocen que el problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos es, a un mismo tiempo, ético y político. Ambos responden a la pregunta de qué tipo de relaciones debe haber entre las comunidades humanas y los animales no humanos. Su respuesta es que debe haber relaciones de total igualdad, amor y compasión y, sobre todo, justicia y respeto.

En el capítulo 2 se discute el problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos en la antigüedad occidental griega y romana. Se hace énfasis en los filósofos y escritores más destacados de su tiempo. El capítulo se divide en dos partes. Por un lado se agrupan todos aquellos autores que presentan una perspectiva favorable a la inclusión de los animales no humanos en las esferas de la

moral y la política. Por el otro se agrupan aquellas perspectivas exclusivas que no favorecen una inclusión de los animales no humanos en dichas esferas.

En el primer grupo se encuentran los filósofos: Pitágoras, Ovidio, Plutarco y Porfirio. Todos estos autores analizaban la problemática animal desde una perspectiva amplia que cubría diversos aspectos de nuestras relaciones con los demás animales: vestimenta, alimentación, trabajo, relaciones sociales y políticas. La pregunta que estos autores quieren responder es qué tipo de relaciones debe haber entre las comunidades humanas y los animales no humanos. Todos ellos reconocen que se trata de un problema complejo. Pero es en las obras de Plutarco y Porfirio donde se pone de manifiesto que se trata de un problema con dimensiones morales y políticas.

Los pitagóricos recomiendan relaciones de respeto y justicia basadas en el principio de precaución, pues en los animales podríamos encontrar las almas de nuestros amigos y familiares difuntos. También justifican una consideración moral basada en su capacidad de sufrir. Por lo tanto, se abstienen de comérselos, maltratarlos o hacerles daño. Para Plutarco y Porfirio se trata de relaciones de respeto, igualdad, justicia y, en algunos casos, co-ciudadanía. Los animales no humanos tienen razonamiento, lenguaje y agencia, algunos de ellos viven entre nosotros y son miembros de nuestra sociedad y otros viven en sus propias comunidades, dentro de las cuales también reconocen la justicia entre ellos.

De todos estos autores, destacamos las aportaciones de Plutarco a las éticas animales, pues consideramos que las mismas no han sido suficientemente reconocidas. Plutarco defiende un trato compasivo hacia los animales no humanos basándose en nuestra humanidad y en nuestra moralidad. Argumenta que los animales son seres sociales, capaces de desarrollar relaciones basadas en la compasión y en la empatía entre ellos y con nosotros. Esboza los primeros argumentos de la consideración moral hacia los animales sintientes y presenta, por primera vez en occidente, el argumento de la concesión de un estatuto moral a los animales no humanos basado en sus capacidades cognitivas. Con ello se adelanta miles de años a los argumentos que otros autores

recogerían siglos más tarde (Immanuel Kant, Frans de Waal, Peter Singer, Tom Regan, etc.), todos los cuales y muchos otros son contrastados con sus argumentos.

En la segunda parte de este capítulo se analizan las perspectivas excluyentes. Es decir, aquellas visiones de mundo que no favorecen la inclusión de los animales no humanos en las esferas de la ética o de la justicia. Bajo este grupo destacamos a los filósofos Platón y Aristóteles, pero antes de analizar sus posturas ofrecemos el contexto cultural y político en el que surgieron. Para ello, trazamos el desarrollo de la visión dominante en la antigüedad griega. Demostramos que esta visión excluyente se fue desarrollando, poco a poco, en el pensamiento mitológico y literario griego a raíz de una particular visión de mundo que ya era dominante y excluyente hacia otros seres humanos: mujeres, esclavos, extranjeros, etc.. Las particularidades de la ideosincrasia griega están reflejadas en su filosofía. La antropología, a su vez, trata de encontrar al humano entre dos extremos opuestos: dioses y bestias. La diferencia entre hombres y animales que encontramos en Platón y Aristóteles fue el lento resultado de un proceso largo y dilatado que se extiende desde los primeros poetas griegos hasta Protágoras, todo lo cual se analiza con detalle en el capítulo. La filosofía griega buscaba diferenciarse de las facetas más bestiales de los animales pero reconociendo, al mismo tiempo, las limitaciones del ser humano. Esto lo haya en el concepto de *logos* (razón discursiva).

Platón y Aristóteles justifican las relaciones de dominación de los humanos sobre los demás animales basándose en una escala natural basada en el *logos*. El *logos* no está presente en los demás animales. A diferencia de nosotros, los animales no se expresan razonablemente: son incapaces de hablar o de hacer discursos. Al no razonar como nosotros deben quedar relegados a un estrato inferior al de los seres humanos. Por lo tanto, no merecen consideración moral y no pueden participar de la política ni de las instituciones humanas. Su único estatuto apropiado es el del dominio. Siguiendo la lógica que expusiera en La república, Platón argumenta que los humanos más inteligentes deben gobernar sobre los menos inteligentes. Así también, Aristóteles argumenta que los humanos deben, no ya gobernar, sino dominar a los animales no humanos.

Aristóteles hace uso de la misma escala natural, pero considerándola, no ya una metáfora filosófica, sino una verdad científica y metafísica. El hombre es ontológicamente superior a los demás animales. Sólo él tiene razón y se puede comunicar activamente. Estos dos requisitos se pueden resumir en la noción de “agencia comunicativa” o lingüística. Los animales no pueden ser agentes, pues carecen de autonomía. Tampoco pueden comunicar sus ideas o intereses a los demás, pues son incapaces de hacerlo de una manera discursiva o proposicional. Quedan, por lo tanto, excluidos también del ámbito de la política. Si bien Aristóteles reconocía que los demás animales son capaces de sentir dolor, esto no fundamenta un trato moral hacia ellos, pues un esclavo también siente, pero lo dominamos de manera absoluta. La instrumentalidad y la eficacia en el uso deben ser, pues, los únicos criterios que regulen su trato.

A la pregunta de cuáles deben ser las relaciones apropiadas entre las comunidades humanas y los animales no humanos, Platón y Aristóteles responden diciendo que deben ser relaciones de dominio perfecto (uso y abuso) y explotación. Los animales no humanos no pertenecen a la polis. Aunque algunos viven en ella, sólo pueden ser propiedad de los humanos. Las leyes que regulan nuestras relaciones con ellos son las mismas leyes que regulan la trata de esclavos: las leyes del derecho de propiedad. La propiedad, a su vez, es entendida como un derecho perfecto, es decir, un derecho ilimitado que no puede ser coartado por el estado. Por lo tanto, no puede haber leyes de bienestar o protección animal. El dominio sobre los animales no humanos es un dominio absoluto.

En el tercer capítulo se discute el problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos en la Europa medieval. Por un lado se discuten las perspectivas inclusivas del catarismo y de Francisco de Asís y por el otro se discute la visión dominante en la tradición judeo-cristiana. En este último grupo, destacamos la visión de Tomás de Aquino. Un ferviente defensor de la exclusión de los animales de todo ámbito ético o político.

El catarismo, de manera similar al pitagorismo, fundamentaba su visión inclusiva en una creencia metafísica en la reencarnación. En el caso del catarismo se añadía una

creencia en la maldad inherente de la materia y la carne. Los cátaros, al igual que los primeros cristianos consideraban clave mantener una elevada señal de pureza ayunando, absteniéndose de relaciones sexuales y practicando una vida ascética. Los *perfecti*, el clero del catarismo, iban más allá, absteniéndose de comer todo tipo de producto animal. La visión inclusiva de los cátaros hacia los animales no humanos puede ser equiparada a la que tenía la escuela pitagórica, si bien desde una perspectiva distinta centrada en los aspectos religiosos y espirituales del cristianismo primitivo.

Un contemporáneo del catarismo, pero fiel a la iglesia de Roma, apodado Francesco, llegó a formar una orden mendicante dedicada por completo a cuidar a los más necesitados y vulnerables, incluyendo a los animales no humanos. Este santo de la iglesia católica es Francisco de Asís. Francisco desarrolla una visión de mundo cónsona con la inclusión de la naturaleza y los animales no humanos dentro de una consideración moral y espiritual. Esta filosofía de vida ha servido de inspiración tanto a las éticas ecosistémicas como a las animales. Los aspectos más destacables de esta visión pueden encontrarse en su “Cántico de las Criaturas”, pero también en su vida y en su trato amoroso y humilde hacia las distintas formas de vida *creadas por Dios*. Ambos son analizados en detalle en el capítulo. En particular se analiza el Cántico a la luz de su relevancia para las éticas ecosistémicas y animales. La vida de Francisco se caracterizó por un trato afable y cariñoso hacia todas las criaturas, entendiendo por ello a todas las creaciones de Dios, tanto vivas como inertes. Francisco se oponía tanto al uso despótico de la naturaleza como al uso despótico que hacemos de los animales no humanos. Esto hace de él un foco continuo de interés para aquellos movimientos ecológicos que enfatizan el valor inherente de la naturaleza destacando la sacralidad y el misticismo que otorgan.

En el otro lado del espectro nos encontramos con la visión dominante de la tradición cristiana. Se trata de una perspectiva hostil y excluyente a toda inclusión de los animales no humanos en los ámbitos de la ética y la política. Analizamos esta visión de la tradición judeo-cristiana desde la doctrina del dominio perfecto e imperfecto, tanto en los textos bíblicos canónicos, como en la tradición posterior. Demostramos que la doctrina del dominio perfecto es la que permite explicar la visión hostil del cristianismo

hacia esta inclusión. Por otro lado, también demostramos que la doctrina del dominio imperfecto, en la cual algunos autores pretenden ver una visión cristiana inclusiva de los animales y la naturaleza, nunca ha sido utilizada para ello. Su principal uso ha sido para argumentar en contra del aborto, la eutanasia o el suicidio asistido.

Por último, destacamos la visión de Tomás de Aquino. Tomás de Aquino continúa y perpetúa la visión dominante de la cristiandad medieval, según la cual las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos deben ser de dominio y explotación. Para esto se basa en dos argumentos, uno religioso y otro filosófico. El religioso es el mandato bíblico según el cual Dios ordena a los hombres a servirse de los demás animales para su beneficio. Esta es la ya discutida doctrina del dominio perfecto. El argumento filosófico es que los demás animales, al carecer de razón y voluntad, quedan completamente excluidos del ámbito político, ya que están hechos para servir a los seres humanos. Este argumento proviene de la doctrina aristotélica sobre la escala natural. El mismo es discutido en detalle en el capítulo, incluyendo una sección dedicada a la política y los animales no humanos.

Tomás de Aquino es hostil a la inclusión de los demás animales en las esferas éticas y políticas. Sin embargo, defendía una suerte de deberes indirectos hacia ellos. Condenaba el maltrato animal, entre otras razones, porque consideraba que su práctica nos podía volver crueles hacia otros. En esto es un precursor del argumento de los deberes indirectos que siglos más tarde se verá recogido en la visión de Kant hacia los animales no humanos. Para Tomás de Aquino, la razón última para excluir a los animales no humanos de la política y de la ética proviene de la creencia de que sólo el humano tiene un alma eterna y racional, la cual puede ser salvada.

Ante la pregunta de qué tipo de relaciones debe haber entre las comunidades humanas y los animales no humanos, la visión incluyente responde que dichas relaciones deben ser fraternales y respetuosas. En particular, la visión de Francisco, también responde a la pregunta de cuáles deben ser las relaciones de las comunidades humanas con la naturaleza y con los animales no humanos. Su visión es apta tanto para desarrollar

una visión ética ecológica como, hasta cierto punto, una visión ética hacia los animales, ya que no diferencia entre criaturas.

Por su parte, la visión dominante del cristianismo afirma que deben ser relaciones de dominio absoluto y poder, las cuales son inevitablemente asimétricas. Sin embargo, esto no explica fenómenos tales como los juicios de animales durante la Edad Media, el Renacimiento y la Ilustración. En ellos, la Iglesia y el estado jugaron un papel determinante. Aunque no se explica con detalle, se indica que el estado siempre ha jugado un papel fundamental en la regulación de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos. Con ello se pone de manifiesto la persistencia de la dimensión política en las relaciones con los demás animales. Por ello es tan necesaria una discusión sobre la legitimidad del poder que ya ejerce el estado sobre los animales no humanos dentro del ámbito de la política.

En el capítulo 4 se discute el problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos en la Europa renacentista. Se presenta la perspectiva inclusiva de Michel Montaigne y se contrasta con la perspectiva excluyente y cosificante de René Descartes. Esta última se discute con especial atención pues ha sido una de las más influyentes y nefastas de todos los tiempos respecto a la visión científica de los animales no humanos y a las relaciones de los humanos con ellos.

Para Montaigne, el hombre es un animal más, no sólo a nivel físico, sino también a nivel psicológico. Los animales no pueden ser tan distintos a nosotros como creemos, pues las diferencias entre ellos y nosotros sólo pueden ser de grado. Esta animalidad humana, lejos de ser un hecho que nos llene de oprobio, debe ser vista con optimismo. Montaigne nos ofrece una visión más humilde del ser humano. Al mismo tiempo, revela que tenemos un vínculo más profundo de lo que creíamos con el mundo animal y el entorno natural. La visión de Montaigne se resume en una reveladora y profética cita de uno de sus ensayos:

[...] Existe una especie de respeto y un deber general de humanidad que nos ata no sólo a las bestias que tienen vida y sentido, sino también a los

árboles y a las plantas. A los hombres debemos justicia; gracia y bondad a todas las demás criaturas que son capaces de ello; [...] ¹. (Montaigne, *Ouvres complètes* 1962, p. 414)

Fiel al espíritu de descubrimiento renacentista, Montaigne no recurre a una visión mística, metafísica o religiosa para fundamentar sus argumentos. No utiliza una justificación religiosa como lo hacían los pitagóricos ni fundamenta sus razonamientos en una concepción metafísica particular como lo hacían muchos otros pensadores griegos. En Montaigne vemos por primera vez una visión incluyente hacia los animales basada en la observación y en el raciocinio libres de ideas preconcebidas de la tradición o de la autoridad. Se trata, en este sentido de una ética humanística típica del Renacimiento. En el capítulo se analizan estas y otras citas de sus obras haciendo énfasis en los términos: “respeto”, “gracia y bondad”, “deber general de *humanidad*”. Todos ellos son aspectos cónsonos con planteamientos de las éticas animales y las ecosistémicas, pues se extienden hacia “los árboles y las plantas”, incluyendo la fauna y la flora del mundo natural.

La visión ética y biológica de Montaigne es contrastada con la de Descartes, quien unas décadas más tarde publica el *Discurso del Método*. En él describe a los animales no humanos como máquinas carentes de raciocinio, sentido o capacidad para sentir dolor y llega a la conclusión de que los humanos no son animales, sino seres de una naturaleza ontológicamente distinta. Descartes dice:

puede conocerse también la diferencia que hay entre los hombres y las bestias, pues es cosa muy de notar que no hay hombre, por estúpido y tonto que sea [...] que no sea capaz de coordinar diversas palabras y componer un discurso para dar a entender sus pensamientos; y, por el contrario, no hay animal alguno [...] que haga cosas semejantes, y esto no

¹ (...) [il y a] un certain respect qui nous attache, et un general devoir d'humanité, non aux bestes seulement qui ont vie et sentiment, mais aux arbres mesmes et aux plantes. Nous devons la justice aux hommes, et la grace et la benignité aux autres creatures qui en peuvent estre capables.” Montaigne, *Essais*, II, ii, in *OEuvres complètes*, textes établis por MM. Thibaudet et Rat, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1962, p. 414.

sucede por carecer de órganos para ello, pues vemos que las urracas y los loros pueden proferir palabras como nosotros y, sin embargo, no pueden [...] dar a entender que piensan lo que dicen [...] Y esto no sólo prueba que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna, pues se ve que se necesita bien poca para poder hablar [...] ello se debe a que su alma es de una naturaleza completamente distinta de la nuestra [...] es la naturaleza la que en ellos obra, por la disposición de sus órganos, como vemos en un reloj [...] que puede contar las horas y medir el tiempo con mayor exactitud que nosotros con toda nuestra prudencia. (Descartes, DM, trad. 1990, pp. 57-58)

La filosofía mecanicista de Descartes es discutida en detalle y comparada con los modernos descubrimientos de la ciencia evolutiva y las ciencias de la cognición animal. El objetivo es poner de manifiesto el nefasto legado de su visión mecanicista, tanto para las ciencias biológicas como para el desarrollo de las éticas animales.

Ambos filósofos responden a preguntas similares a las planteadas originalmente. En el caso de Montaigne, no sólo responde a la pregunta de las comunidades y sus relaciones, sino también a la pregunta más amplia de cuáles deben ser las relaciones con la naturaleza. Sus respuestas, en cuanto al caso de los animales no humanos es que deben ser relaciones bondadosas y compasivas. En cuanto al resto de las criaturas, debe siempre existir una relación de respeto expresada como un deber de humanidad. Montaigne no parece incluir a los animales no humanos en la esfera de la justicia, pero considera que la dimensión ética es apropiada tanto para ellos como para todas las demás criaturas.

En el caso de Descartes, su respuesta es que tanto los animales como la naturaleza son cosas, incapaces por lo tanto de recibir ninguna consideración de índole moral y mucho menos política. Su único uso posible es uno instrumental, el cual ni siquiera está regulado por consideraciones de cercanía o de parecido físico. Para Descartes, los animales no sufren ni piensan, son tan sólo cosas que no merecen consideración moral

alguna. La naturaleza, por su parte, es tan sólo un gran mecanismo que se debe estudiar y comprender. Pero sólo para hacer un uso más eficiente de ella que nos beneficie al máximo. Lo mismo aplica a los animales no humanos. En el resto del capítulo se discuten, analizan y critican sus argumentos desde distintas perspectivas. También se hace un balance del impacto que sus ideas han tenido para las temáticas discutidas.

En el capítulo 5 se discute el problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos en la Ilustración. Se hace particular énfasis en el sufrimiento animal y en la íntima conexión que existe entre este tema y el desarrollo de los derechos humanos. También se discute el llamado ‘desarrollo de las sensibilidades’ que va desde los siglos XVIII al XIX. Se discute con detalle la conexión de estas nuevas sensibilidades y los derechos derivados de la capacidad de ser vulnerable y sentir dolor. También se discute la diferencia moral y política entre los animales domésticos y los animales salvajes.

Los primeros eran considerados miembros de la comunidad y de la familia. Sus características (mansos, serviciales, pacíficos, etc.) exigían un trato distinto. Los segundos eran repudiados por ser detrimentales para la salud o para la economía y eran vistos con recelo y temor por tratarse de animales foráneos agresivos y violentos. Sin embargo, sólo se justificaba matarlos en legítima defensa.

Todos los autores estudiados discuten la problemática ética dentro de una concepción política liberal e ilustrada de la defensa de los derechos del hombre y del ciudadano. La mayoría considera que el derecho a no sufrir o ser torturado es un derecho natural que les corresponde tanto a animales como a los humanos en virtud de su vulnerabilidad.

La única excepción del periodo es Immanuel Kant. Kant se aleja por completo de la noción de que la sensibilidad o el sufrimiento es el fundamento de los derechos naturales. Para él, sólo la razón es capaz de otorgar dignidad al ser humano. Kant considera que los animales no humanos son incapaces de ésta y de otras características cognitivas superiores, tales como la autonomía. Por lo tanto, los animales carecen de

dignidad y no merecen consideración moral directa. La única consideración moral que pueden recibir es una indirecta, producida por el sentimiento de crueldad que puede generar en los seres humanos. Estos podrían comportarse así con sus congéneres. Por ello recomienda abstenerse de toda crueldad.

Kant se hace eco de la visión de Aristóteles y Tomás de Aquino, tanto en su análisis moral como político. La única comunidad valiosa y política es la humana, pues está compuesta de seres racionales capaces de tener dignidad. Los animales, por lo tanto, sólo entran de manera indirecta en la ética y nunca en las consideraciones políticas. Su único acceso a nuestras comunidades es como propiedad. La “consideración moral” de Kant hacia los animales no es realmente hacia ellos, sino hacia nosotros mismos.

Aprovechamos para hacer una aclaración. Siguiendo una línea temática se podría haber incluido a Jeremy Bentham en esta discusión, pues su preocupación por el sufrimiento animal surge del mismo desarrollo de las sensibilidades que también comparten los ilustrados. (Larue, 2011) Sin embargo, su filosofía se aleja de los conceptos y nociones típicos del pensamiento ilustrado. La misma se remonta al materialismo y al empirismo británicos de los siglos XVI y XVIII.

La filosofía de Jeremy Bentham es discutida ampliamente en el capítulo 6. La misma se da en el contexto del desarrollo de las sensibilidades comenzado un siglo atrás. Tanto entre los círculos de las clases dominantes como en el público general, va surgiendo una preocupación por el sufrimiento físico que se manifiesta, tanto en la reestructuración de los códigos penales, como en una condena generalizada al maltrato animal. Los grabados de Hogarth “Las cuatro etapas de la crueldad” (Ver: Coe, Graphic Witness s. f.) son evidencia de esto.

Esto y otras razones inciden en lo que puede llamarse la “explosión” del movimiento en defensa del bienestar de los animales que va a extenderse desde el siglo XIX hasta el XXI. Entre los siglos XVII y XIX, una serie de planteamientos filosóficos originarios de las islas británicas van dando forma a una nueva disposición aceptada no sólo por el mundo académico, sino en particular por el público inglés. Gracias a las

perspectivas filosóficas del empirismo y el consecuencialismo se va gestando en Inglaterra un proceso gradual de toma de conciencia hacia el sufrimiento de los animales no humanos. Esta transformación de las sensibilidades se manifiesta en toda una serie de proyectos reformistas que buscan transformar la sociedad en la Inglaterra de principios del siglo XIX.

Jeremy Bentham surge como un filósofo de las reformas sociales. Su interés era transformar la sociedad y sus instituciones desde sus raíces, como lo evidencian sus obras: *Traité de législation civile et pénale* de 1802 e *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1823). El objetivo de su obra, inacabada, era un enorme proyecto dirigido a transformar todas las instituciones del estado (sociales, políticas, jurídicas, etc.) bajo un principio que busque la maximización de la felicidad colectiva: el principio de utilidad. El utilitarismo y sus principios son discutidos a fondo en el capítulo octavo. Sin embargo, el grueso de la discusión gira alrededor de una nota en su obra *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Es en esta nota, la número 122, donde se recoge casi todo el pensamiento de Bentham respecto a la consideración moral de los animales no humanos y el reconocimiento de sus intereses.

[...] Llegará el día en que el resto de la creación animal podrá adquirir esos derechos que nunca les habrían sido arrebatados de no haber sido por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que la negrura de la piel no es razón para abandonar a un ser humano al capricho de su torturador.*² Quizá llegue el día en que se reconozca que el número de patas, la vellosidad de la piel o la terminación del hueso sacro son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible a la misma suerte. ¿Qué otra cosa hay que pudiera trazar esa línea insuperable? ¿Es acaso la facultad de la razón, o, tal vez, la facultad del discurso? Un caballo en plena madurez o un perro es, más allá de cualquier

² Aquí Bentham se refiere al Código Negro o *Code Noir* de 1685 aprobado por el rey francés Luis XIV. El mismo trataba sobre las regulaciones para el uso y manejo de esclavos en ultramar. Inspirado por el ministro Jean-Baptiste Colbert, el *Code Noir* es un código detallado de los reglamentos que deben regir la conducta de los amos y el trato a sus esclavos. En el mismo, por ejemplo, se prohíbe la tortura, la separación de familias y se reconoce que los esclavos negros tienen alma. Ver: (Garrigus, 2003)

comparación, un animal más racional y más comunicativo que un bebé de un día, de una semana o incluso de un mes de nacido. Pero supongamos que ese no fuera el caso, qué importancia tendría ese hecho. La pregunta no es, ¿pueden razonar? y tampoco ¿pueden hablar?, sino, ¿pueden sufrir?.
(las cursivas son mías)

Es en esta nota, la más citada de la historia de las éticas animales, que se inspira Peter Singer para escribir Liberación Animal (1975). En el capítulo se discute ampliamente el verdadero significado de esta nota al calce en el contexto de la filosofía de Jeremy Bentham y su visión de los animales no humanos. También se discute la cuestionable interpretación que hacen Peter Singer y otros autores de ella.

En este capítulo se discute también el proceso de transformación del pensamiento occidental que surge a raíz de la teoría de la evolución de Charles Darwin. El desarrollo del pensamiento ético hacia los animales converge hacia un punto de inflexión en la época contemporánea. Se trata de la publicación de El origen de las especies de Charles Darwin. La revolución en la civilización occidental producida por la teoría de la evolución marca el surgimiento de nuestra toma de conciencia sobre la íntima relación evolutiva que tenemos con los demás animales del planeta.

Aquellas visiones que veían al humano como un ser fundamentalmente distinto a los demás animales son mortalmente heridas con el descubrimiento de que procedemos de especies animales anteriores. Ya no es posible justificar nuestro dominio sobre los demás animales basándonos en una estricta diferencia ontológica que nos diferencia de los demás animales o nos concede una superioridad natural sobre las demás “bestias”. Máxime cuando las observaciones de campo de este gran filósofo natural, apuntaban a que las diferencias entre los humanos y otras especies no pueden ser cualitativas sino, a lo sumo, de grado.

El capítulo 6 termina discutiendo el impacto de la teoría de Darwin en el pensamiento ético animal. También se demuestra que la única diferencia entre el debate antiguo y el contemporáneo es la transformación de nuestra visión biológica de una pre-

darwiniana a otra post-darwiniana. La combinación de estos dos factores: el ético y el biológico nos lleva a la perspectiva paradigmática contemporánea, la cual llamo conciencia ética animal. Es desde este marco de referencia que se plantean hoy en día todas las teorías y acercamientos sobre el tema, incluso aquellas que aún recogen un componente religioso o metafísico en sus concepciones de mundo.

En la segunda parte explico por qué el debate contemporáneo de las éticas animales está estancado y cómo se puede salir de este estancamiento mediante un enfoque político.

Para ello, trazo el origen del debate contemporáneo de las éticas animales desde la década del 70 hasta nuestra época llevando a cabo una sinopsis del mismo en los últimos cuarenta años. Analizo sus orígenes, términos, contenido y el contexto histórico y filosófico en el que surgieron sus principales temáticas y exponentes. Discuto los principales enfoques utilizados y sus distintas ramificaciones posteriores. Demuestro que cada uno de los autores, perspectivas y problemáticas discutidas son intentos de responder a la pregunta original planteada en la tesis sobre el tipo de relaciones que deben existir entre las comunidades humanas y los animales no humanos.

En el capítulo 7 se presenta el estado actual del debate de las éticas animales. En la primera sección se clarifica el significado de los términos utilizados en el debate de las éticas animales: “derechos”, “intereses” y “bienestar animal”. En la segunda sección se discuten ciertas confusiones sobre el contenido de las éticas animales. Se aborda la diferencia entre la crueldad, maltrato, sufrimiento innecesario y daño colateral. Se clarifica el contenido actual del debate y se establece una clara diferencia entre los ámbitos de aplicación de estos conceptos y el grueso de la discusión actual. Las discusiones sobre maltrato, crueldad animal, deberes de compasión, humanidad, etc. son puestas en contexto dentro del resto de la problemática discutida en las éticas animales. En la tercera sección se discute el surgimiento de las éticas animales y se presenta el estado actual del debate. Se discuten las problemáticas tratadas por las éticas animales desde la perspectiva de las relaciones. Se ofrece una sinópsis del origen y desarrollo de

las éticas animales hasta llegar a su actual enfoque centrado en el estatuto moral de los animales no humanos.

En el capítulo 8 se presentan las éticas animales en el contexto de la bioética y de las éticas ecosistémicas y los problemas de integración que ha tenido en ambas áreas. En la primera sección se explica el origen de la bioética y se hace particular énfasis a la manera en que ésta suele ser definida y aplicada. Se explica cómo, a pesar de que hoy en día las éticas animales se consideran una subdisciplina de la bioética, ésta última ha sido interpretada como una disciplina particularmente dirigida hacia las ciencias de la salud humana. Para ello se analiza la definición estándar de la bioética y se demuestra cómo se han enfatizado éstos aspectos sobre todos los demás. La definición de Reich en la 3ª edición de la Encyclopedia of Bioethics, define la bioética como:

El estudio sistemático de las dimensiones morales – incluyendo la visión moral, las decisiones, las conductas y las políticas - de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, adoptando diversas metodologías éticas y en un contexto interdisciplinario. (W. Reich, 1995)

La definición de Reich hace énfasis en los aspectos biológicos y del cuidado de la salud humanas. Todos los demás aspectos: visión moral, decisiones, conductas y políticas públicas, etc. son enfocadas hacia este punto focal. Esta es una de las causas de la difícil integración de las éticas animales dentro del ámbito de la bioética. La segunda ha sido la manera en que se sigue presentando el origen de la bioética.

En esta “historia oficial”, el origen del término bioética se adjudica a dos autores: Van Rensselaer Potter y el André Hellegers. En la historia oficial suelen ser llamados los padres de la bioética. En el capítulo se analiza la concepción, significado y ámbito de aplicación del término ‘bioética’ para ambos autores. Se demuestra que la concepción actual de la bioética se deriva principalmente de la perspectiva biomédica de Hellegers y, en menor medida, de la perspectiva ecológica de Potter. Sin embargo, en ninguna de estas concepciones aparecen las preocupaciones y problemáticas que plantean las éticas animales.

Esta combinación de factores (la definición del término y la historia oficial de la bioética) ayudan a explicar por qué las éticas animales fueron incluidas dentro de la bioética de una manera tardía, distorsionada, tangencial. También explican por qué éstas nunca han sido integradas de una manera coherente con el resto de la bioética. Sin embargo, el término ‘bioética’ fue pensado originalmente para incorporar tanto estas dimensiones como el estudio de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos. Este es el caso de la concepción bioética de Fritz Jahr (1895-1953). Jahr, no sólo tiene el mérito de haber sido el primero en utilizar el término ‘bioética’, sino de haber podido visualizar sus ámbitos de aplicación actuales. En el capítulo se analiza y se critica la concepción de Jahr sobre la bioética. También se evalúa su aptitud como marco teórico para resolver el problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos.

Se concluye que, a pesar de la visionaria concepción de Jahr sobre la bioética, la misma no es apta para resolver el problema de las relaciones inter comunitarias. Jahr sigue viendo esta problemática dentro del estrecho marco de las relaciones éticas. Estas son generalmente pensadas como relaciones entre individuos: la relación entre “agentes morales” y “pacientes morales”. El punto de partida de tales relaciones son las obligaciones morales y es siempre el individuo, el agente moral pleno, el origen de estas obligaciones. El conjunto de los agentes morales sólo es visto como un colectivo abstracto, no como un colectivo organizado y autogobernado políticamente. Si bien Jahr considera que también especies enteras pueden ser incluidas en la consideración moral, no existe un marco de referencia que permita incluirlas dentro de un ámbito comunitario. Es decir, es incapaz de pasar del ámbito ético al político.

En la segunda sección se discuten los problemas de integración entre las éticas animales y las ecosistémicas. Para ello se presenta una breve historia del origen y desarrollo de las éticas ecosistémicas. Se ofrece un panorama de las principales problemáticas discutidas y se destacan sus principales enfoques. Se presta atención a la ética de la responsabilidad de Hans Jonas y a los aportes de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt.

En el capítulo 9 se presentan los enfoques clásicos de las éticas animales. Entre ellos se destacan el utilitarismo de Peter Singer y la deontología de Tom Regan. Se destaca el enfoque en el sufrimiento animal y el enfoque en los derechos animales. Por último, se discute el especieísmo “ilustrado” de Carl Cohen.

Peter Singer es el autor con el cual comienza el debate contemporáneo de las éticas animales. Su obra Liberación Animal es considerada fundacional en el campo. En el capítulo 9 se reconocen sus enormes aportaciones al campo y sus influencias en el debate posterior. Se analiza con especial detalle la extensión del utilitarismo hacia las éticas animales y su énfasis en el sufrimiento animal. Se discute y analiza el concepto de “igual consideración de intereses” de Peter Singer. Trazamos su origen a la nota 122 de Jeremy Bentham haciendo énfasis en la interpretación particular de Peter Singer. La misma es contrastada con la filosofía de Bentham y se discuten las distintas implicaciones del concepto de ‘intereses’ para ambos filósofos.

Se demuestra que, o bien el concepto de “igual consideración de intereses” no existía en Bentham y la interpretación de Singer es sesgada, o bien dicho concepto carece de las consecuencias que le adjudica Singer. De ser así, el mismo no sirve para diferenciar entre una postura teórica antropocéntrica y otra no antropocéntrica, como lo vimos en el caso de Bentham. Tampoco ayuda a diferenciar en la práctica entre una postura anti-especieísta y otra especieísta, como lo demuestran las similitudes entre la visión de Jeremy Bentham y la de Carl Cohen. Estas y otras consideraciones discutidas en el capítulo 9 apuntan a las enormes limitaciones teóricas y prácticas que tiene el uso de los términos especieísmo y antropocentrismo como parte de la discusión de las éticas animales.

Por último se discuten las dimensiones políticas del utilitarismo de la preferencia de Peter Singer. Se demuestra que toda la argumentación de Singer gira alrededor de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos. Singer no está interesado en discutir sólo las relaciones individuales entre cada ser sintiente. Su objetivo es una total transformación de la sociedad desde una perspectiva que es a la vez moral y política. Las consideraciones individuales pasan a un segundo plano cuando se trata de

llevar a cabo esta transformación “copernicana” de la ética. (Rastrojo, 2013) Estas consideraciones pueden versar sobre si es necesario que cada uno se haga vegetariano o sobre si somos o no especieístas en nuestro trato cotidiano con los demás animales, sobre si tratamos bien a nuestras mascotas o sobre si estamos dispuestos a llevar a cabo experimentos con animales. Todas estas consideraciones éticas individuales están relacionadas con un proyecto social de mayor envergadura. Este implica una transformación total de los valores, las prácticas y las instituciones de toda la sociedad. Las mismas carecerían de sentido si son fueran vistas como parte de un mero cambio personal.

Para el utilitarismo la ética siempre ha ido de la mano de la política. De hecho, para todos los utilitaristas, desde Bentham hasta Singer, la ética siempre ha sido el marco de referencia, fundamento y motivación para las reformas jurídicas y políticas. Lo que Singer realmente propone es un cambio de toda la sociedad, en el cual las pequeñas acciones sólo cobran sentido si adelantan el objetivo final de una auténtica transformación social. Es decir, la ética, si quiere lograr sus objetivos, debe dar paso a la política. Ética y política, son pues, las dos caras de una misma moneda.

El segundo autor clásico discutido es Tom Regan. Este puede ser considerado como el padre de los derechos de los animales en el debate contemporáneo. Su postura deontológica es discutida con detalle en el capítulo 9. El mismo comienza con una explicación del desarrollo de su pensamiento y de sus tesis principales. Se destaca la influencia del contexto político, social e ideológico del pensamiento de Regan. Por ejemplo, la guerra de Vietnam, la influencia de la filosofía de Ghandi, el concepto de la no violencia (Ahimsa) y la lucha por los derechos civiles no han sido lo suficientemente destacadas en su visión.

Para Regan, existe una íntima relación entre la política, los derechos humanos y los derechos de los animales. El uso de un marco teórico deontológico es incidental a su preocupación principal. Como él mismo afirma, la deontología no es más que un lenguaje apropiado para discutir los derechos fundamentales en occidente. Además ofrece un marco teórico más seguro que el utilitarista para fundamentar los derechos

humanos y los de los demás animales. Durante toda la discusión se demuestra que sus consideraciones sobre estos temas son, a un mismo tiempo, de naturaleza ética y política. En el resto del capítulo se discuten cada una de las características fundamentales de los derechos humanos. También se discuten las refutaciones de Tom Regan a los argumentos que pretenden fundamentar estas características en atributos únicos de la especie humana. Por último, se discute la extensión de su análisis sobre los derechos humanos al debate de las éticas animales.

El último de los autores discutidos es Carl Cohen. Cohen es uno de los pocos autores que reconoce abiertamente ser especieísta. Sin embargo, su especieísmo no cae dentro de la típica categorización peyorativa de este término como un “prejuicio arbitrario” de especie. A diferencia de la manera en que este término ha sido utilizado en las definiciones clásicas de Richard D. Ryder, Peter Singer, Tom Regan y otros autores, para Cohen, no se trata de un mero prejuicio arbitrario. Se trata de un posicionamiento crítico, bien fundamentado teóricamente y con importantes consecuencias prácticas (éticas, sociales, jurídicas y políticas). Cohen presenta una serie de argumentos para demostrar que los animales no humanos no pueden tener derechos y sus intereses no deben ser contados de la misma manera que los de los seres humanos. Por ello anteponemos el adjetivo “ilustrado” a su especieísmo. Estos argumentos son discutidos, comentados y contrastados con otras posturas. Finalmente se evalúan desde una perspectiva teórica y práctica, comentando sus efectos posteriores. En particular, a nivel jurídico y político, siguen siendo utilizados como parte del razonamiento de los tribunales de EE.UU., como puede verse en las recientes decisiones sobre el estatuto jurídico de los grandes primates. (People v. Patrick Lavery, 2014)

En el capítulo 10 se discute la inclusión de la empatía en el debate actual. La misma es enfocada dentro de una discusión mayor sobre el papel de la compasión y los sentimientos morales en la ética. Se analizan los recientes descubrimientos científicos en áreas tales como etología, primatología, cognición humana y cognición animal. Estos ponen de manifiesto la existencia de todo un entramado neurológico moral en el cerebro humano. El mismo es el resultado de una adaptación evolutiva que prioriza el desarrollo de conductas prosociales y progrupales en los animales sociales.

Se discuten los últimos descubrimientos científicos sobre las neuronas espejo y neuronas en huso. El papel de la empatía en el desarrollo de relaciones morales y sociales en el ser humano y en otros animales. En particular, las aportaciones de tres científicos a esta temática: Giacomo Rizzolatti, Marc Bekoff y Frans de Waal. Los descubrimientos de Rizzolatti sobre las neuronas espejo son, a su vez, complementadas por las investigaciones de campo de etólogos y primatólogos como Marc Bekoff y Frans de Waal.

Se discuten los estudios etológicos de Marc Bekoff sobre inteligencia social, sentimientos y emociones morales en otros animales sociales, en particular, mamíferos. Por último, se discuten las aportaciones científicas de Frans de Waal sobre éstos y otros temas. De estos tres científicos, Frans de Waal ha sido el único que ha propuesto no sólo una teoría científica descriptiva sobre el desarrollo de la moralidad en humanos y otros animales, sino también una teoría prescriptiva de naturaleza ética sobre cómo deben ser las relaciones entre los humanos y los animales no humanos. En el capítulo se ve cómo este intento, ya propuesto por Darwin hace más de doscientos años, fracasa en su intento por solucionar la problemática discutida.

En el capítulo 11 se discute el aspecto pragmático de las éticas animales. Se trata de la discusión entre regulación y abolición. Se presentan dos modelos contrapuestos en el debate contemporáneo. Ambos tratan de justificar si la solución a estos problemas puede ser solucionada mediante cambios graduales en las leyes de bienestar animal o si, por el contrario, todo intento por mejorar las regulaciones ya existentes está destinado al fracaso. La primera sección explica la postura general del bienestarismo (wellfarism) y su contraparte, la vertiente abolicionista del movimiento por los derechos animales (the abolitionist approach).

En la segunda sección se analiza, discute y critica la postura abolicionista de Gari Francione. Francione es abogado y activista por los derechos de los animales. También es uno de los autores más conocidos del movimiento abolicionista. Este considera que el problema de nuestras relaciones con los demás animales puede ser resumido en que los tratamos como propiedad y mercancía. Francione plantea eliminar el estatuto de

propiedad de los animales no humanos y propone la total abolición de toda práctica explotadora con ellos. Esto incluye la liberación de todos los animales de sus jaulas y la eliminación de toda relación humana con los demás animales.

En la tercera sección se discute la propuesta a favor de la regulación de Robert Garner. Garner presenta una suerte de ‘neobienestarismo’ fundamentado en la idea que las regulaciones del bienestar animal, si bien aún defectuosas, no han sido ineficaces. La mayoría de ellas han servido su propósito y han logrado grandes avances en el trato y las condiciones de vida de millones de animales no humanos. Por otro lado, las mismas deben cambiar y adaptarse a los tiempos. Deben reflejar mejor la preocupación social que existe hacia el maltrato y abuso que reciben millones de animales. Sin embargo, esto no significa que haya que tirar por la borda todo el programa del bienestar animal. Lo importante es reconocer la naturaleza política del problema.

Garner reconoce que los problemas discutidos van mucho más allá de la ética y no pueden ser solucionados sin incluir una dimensión política. Es necesario preguntarse qué se les debe a los animales no humanos como cuestión de justicia. Para ello, la ética no es suficiente, pues las normas que propone son opcionales. Las protecciones que les corresponden a los demás animales como seres sintientes deben tener fuerza legal y no pueden ser dejadas a la mera conciencia ética de cada cual.

En el capítulo 12 se discute el estatuto jurídico de los grandes primates. En particular, los intentos del Proyecto Gran Simio y del Nonhuman Rights Project para que se reconozca el estatuto jurídico de persona a las demás especies de simios: orangutanes, gorilas, chimpancés y bonobos. En el capítulo se analiza y discuten los conceptos de personalidad jurídica, sujeto de derechos, autonomía, agencia, derechos y obligaciones, responsabilidad jurídica, etc. Todo esto dentro de la lucha por otorgar derechos a los animales no humanos. En la primera sección se discuten los orígenes y objetivos del Proyecto Gran Simio, los logros y fracasos del mismo y su relación con otros intentos de otorgar personalidad jurídica a los grandes primates.

En la segunda sección se discute el Non-human Rights Project (NhRP). Se discuten sus objetivos, su estrategia jurídica, la táctica de la litigación estratégica, el uso del recurso del Habeas Corpus, su relación con el abolicionismo humano y animal y la utilización de precedentes jurídicos abolicionistas sobre la historia de la esclavitud, entre otros.

En la tercera sección se discuten los dos casos más significativos sobre el estatuto moral y legal de los primates superiores. En primer lugar se discute el caso del Chimpancé Tommy: *People of NY on behalf of Tommy v Patrick Lavery* (2014) Se hace un análisis detallado de la decisión de la Corte Suprema de Nueva York y de la estrategia jurídica del NhRP. Se analizan los fundamentos filosóficos y jurídicos de la decisión del tribunal y se discuten sus efectos jurídicos y políticos para otros casos similares sobre primates o animales no humanos en los EE.UU.

En segundo lugar se discute el caso de la orangutana Sandra en las cortes argentinas. Se hace un análisis del caso y de sus fundamentos jurídicos. Se discuten los objetivos y la estrategia de la *Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales* (AFADA) en el caso. Se hace un análisis crítico sobre la “concesión de Habeas Corpus” en la decisión y su impacto en los medios masivos de comunicación social. En adición, se ofrece un análisis detallado de los fundamentos jurídicos de la decisión. Se discuten los efectos que tiene para otros países y para las legislaciones de protección animal, el que se haya reconocido que los animales no humanos son sujetos de derecho. Los resultados del caso son comparados y contrastados con la estrategia de otros grupos que luchan por la concesión del estatuto jurídico de persona a los grandes primates.

Por último se discute el papel del estado en el problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos. Se hace un análisis sobre el poder que el estado ya ejerce mediante sus legislaciones y actos jurídicos. También se discute la necesidad de desarrollar una política pública que reconozca cuáles deben ser los objetivos, límites y prioridades del estado en estos temas, así como los objetivos

comunitarios. Todo lo cual apunta al desarrollo de una filosofía pública que incluya éstas y otras consideraciones.

Al final de la segunda parte se resumen las causas del estancamiento del debate de las éticas animales. Se explica cómo, a pesar de que la discusión ha ido aumentando en sofisticación mediante teorías, conceptos y temáticas nuevas, el debate está estancado, tanto a nivel teórico como práctico. Desde el punto de vista teórico se ha llegado a un impase en el que los argumentos a favor y en contra de conceder consideración moral o derechos a los animales no humanos apenas han variado desde la década del 70. Desde el punto de vista práctico, el debate también está estancado. La mayor parte del debate no ha logrado salir de la academia. Las pocas veces que lo ha intentado sus resultados han sido limitados y básicamente reducibles a las mismas legislaciones de bienestar y protección animal propuestas hace más de cien años, las cuales no han variado significativamente desde el siglo XIX. Tampoco ha tenido los resultados esperados en el ámbito jurídico o estatutario. Se concluye que la causa principal de este estancamiento de las éticas animales es que todas las discusiones han quedado circunscritas al ámbito de la ética. Durante los últimos cuarenta años de discusión nunca se ha reconocido la dimensión política de este problema. La única salida de su estancamiento es mediante la teoría política.

En la tercera parte se ofrece una posible salida del estancamiento. Para ello se discute la inclusión de la política en el debate actual. En el capítulo 13 se hace una breve presentación del tema de los animales no humanos y la teoría política. Se discute la naturaleza y objetivo de la teoría política, el origen de la exclusión de los animales no humanos de ésta y las dificultades de incluir a los animales no humanos dentro de las teorías contractualistas contemporáneas y las teorías de la racionalidad discursiva. Se concluye mostrando la necesidad de integrar la teoría política en el debate de las éticas animales.

En los capítulos 14 y 15 se analizan y comparan dos perspectivas políticas que tratan de abordar el problema de las relaciones de justicia entre las sociedades humanas y los animales no humanos mediante la inclusión de éstos dentro de una teoría política. En

la primera sección se discute el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum y en la segunda sección la propuesta política de Sue Donaldson y Will Kymlicka en su libro *Zoopolis*. Ambas propuestas reconocen el aspecto político de la problemática e incluyen a los animales no humanos dentro de una teoría de la justicia que abarca tanto las relaciones entre humanos como las relaciones entre humano y animales. El objetivo es determinar su adecuación como marcos políticos para proteger a los animales en un estado liberal.

En la conclusión se demuestra que el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum es una teoría política incompleta e incapaz de funcionar como una teoría adecuada de la justicia que proteja a los animales no humanos en un estado liberal. Por su parte, la propuesta política de W. Kymlicka y S. Donaldson en *Zoópolis* es una teoría política adecuada y viable, capaz de proteger a los animales no humanos en un estado liberal. Se concluye que, de las dos propuestas discutidas, la propuesta de Donaldson y Kymlicka es la más apropiada para solucionar el problema de las relaciones de justicia entre las sociedades humanas y los animales no humanos, pues permite reconocer la dimensión política del mismo y se enfoca en comunidades políticas, en lugar de especies, colectivos o individuos.

No hay ninguna diferencia fundamental entre el hombre y los mamíferos superiores en sus facultades mentales [...] La discrepancia en capacidades mentales entre éste y los animales superiores, así de grande como parece, es, sin duda una de grado y no de cualidad. El amor por todas las criaturas vivientes es el más noble atributo del hombre. Hemos visto que los sentidos e intuiciones, las diversas emociones y facultades, tales como el amor, la memoria, la atención y la curiosidad, la imitación, la razón [...] de las cuales el hombre se jacta, se pueden encontrar en una condición incipiente, o incluso a veces, bien desarrollada, en los animales inferiores.

Charles Darwin: El origen del hombre

PRIMERA PARTE: ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL PENSAMIENTO ÉTICO ANIMAL. DESDE SUS ORÍGENES HASTA EL DESARROLLO DE LA CONCIENCIA ÉTICA ANIMAL.

CAPÍTULO I.

El problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos en la antigüedad oriental: Dos perspectivas religiosas favorables a la inclusión de los animales no humanos en las esferas de la justicia y de la ética.

A. El jainismo

Las primeras civilizaciones de la India datan del cuarto milenio antes de Cristo, cuando se comenzaron a formar las primeras comunidades agrícolas humanas. El proceso fue similar al de otros focos de civilización: grupos de cazadores recolectores nómadas, cada vez más numerosos, comenzaron a formar asentamientos agrícolas en el valle del Indo. Los indios o hindúes, como se llamaban a sí mismos, no sólo cultivaban cereales. También comían pescado, carne de res, cerdo, aves y cordero. Hay pruebas de que utilizaban elefantes como animales de carga y que tenían animales domésticos como perros y gatos.

Tanto en el jainismo como en el hinduismo, todo ser es considerado sagrado. En especial, los animales no humanos, pues tienen un alma más desarrollada (Jiva). En el hinduismo, esto se manifiesta en un politeísmo sincrético. Se adora a muchos dioses y creen que éstos pueden tomar muchas formas: humanas, animales y mixtas. Por ejemplo, Ganesha tiene la cabeza de un elefante y el cuerpo de un hombre. El ganado, en particular vacas y toros, son considerados sagrados hasta el día de hoy.

El jainismo no es una religión de un solo fundador ni de un solo principio. Tampoco posee una noción de deidad. Se trata más bien de una filosofía que fue

evolucionando a través del tiempo mediante una serie de maestros espirituales. El jainismo reconoce al menos 24 de ellos, a los cuales llama *Tirthankaras* o *Jinas* (“Libertadores”). Estos no interceden por los mortales ni interactúan con el mundo. Son modelos de conducta ética y espiritual. La más alta forma de religión para los jainistas es el principio del *Ahimsa* o no maleficencia, el cual se aplica a todo ser vivo, particularmente si es capaz de sentir –Ahimsa se traduce como “no causar daño”.

El último y más destacado de los Libertadores fue Mahāvīra (549 - 477 a.C.) quien adoptó una alimentación vegetariana estricta e invitaba a sus miembros a tratar a todos los seres con empatía y amabilidad. Aproximadamente 250 años antes de Mahāvīra vivió el príncipe Parshva, también conocido como Parshva-natha ó Parshwanath (877–777 a.C.) el penúltimo de los Tirthankaras (siendo el último Mahāvīra). Vale la pena narrar una anécdota referida por Satish Kumar en su libro *You are, therefore, I am* (2002, pp. 46-47)³ Como todas las biografías jainistas de los Jinas, las narraciones sobre Parshwanath están llenas de leyendas y mitología, lo cual hace que su veracidad histórica sea difícil de atestiguar, si bien están fundamentadas en el estudio de los *Agama*, los textos canónicos del jainismo que narran las vidas de los Libertadores. Lo importante de esta historia es que ejemplifica la actitud de los jainistas hacia los animales no humanos, tanto desde una perspectiva ética como política.

Análisis del discurso del príncipe Parshwanatah

Según cuentan las leyendas jainistas, en la víspera de su boda, al príncipe Parshwanath le llamó la atención ver un corral repleto de animales de distinto género apiñados y visiblemente alterados. Lleno de curiosidad, se acercó a uno de sus siervos e indagó sobre la suerte de esos animales. El siervo le explicó que todos los animales que había allí eran para el festín de su boda. El príncipe, quedó sorprendido y consternado frente a lo que consideraba un acto de extrema crueldad y decidió que no se casaría si se

³ Esta anécdota fue referida a Satish Kumar, editor de la revista jainista *Resurgence*, por su maestro espiritual Ganadhipati Tulsi (1913-1997), fundador del movimiento *Anuvrata* (los pequeños votos), una subsecta del jainismo. Aparentemente la historia fue narrada de manera oral, pues hay dos versiones distintas, ambas escritas por Kumar. La primera se encuentra en la edición en línea de la revista *Resurgence* bajo el nombre *Jain Religion* y no tiene fecha. La segunda la narra en su referido libro (Kumar 2002). Los detalles varían un poco, pero la historia central es la misma. Utilizamos una síntesis de ambas.

sacrificaban a esos animales. Angustiado, Parshwanath expresó su pesar a su futuro suegro, así como su firme decisión de no casarse si se realizaba tal banquete. Esa misma noche le dijo:

[...] “Los animales tienen alma, tienen conciencia, son nuestros parientes, son nuestros ancestros. Desean vivir tanto como nosotros; tienen sentimientos y emociones. Sienten amor y pasiones; temen a la muerte tanto como nosotros. Su instinto por la vida no es menor que el nuestro. Su derecho a vivir es tan fundamental como el nuestro. Yo no me puedo casar, no puedo amar y no puedo disfrutar de la vida si hay animales esclavizados y sacrificados” y ordenó que todos ellos fueran liberados. (Kumar, Jain Religion s. f.)

La concepción de Parshwanath sobre los animales no humanos, además de representar un sentir propio de la visión jainista, reflejan un pensamiento revolucionario y profético que va más allá de consideraciones históricas. Sus palabras retumban como un eco que golpea cada recodo del desarrollo histórico de nuestras relaciones con los animales no humanos y llega hasta nuestros días.

Cinco son las afirmaciones de Parshwanath en esta parte final del discurso. Cada una de ellas refleja un aspecto de la concepción de mundo jainista y su trato hacia los animales no humanos. Tomadas en conjunto nos hacen comprender mejor su concepción ética, biológica y política. No sólo nos hablan del ser humano como un animal más, sino que especifican el trato que debemos hacia los demás animales y las relaciones que deben imperar entre nuestras comunidades y las suyas. En otras palabras, la visión moral jainista hacia los animales no humanos constituye uno de los pocos casos en la historia en los que prácticamente se expresa una conciencia ética animal, dos mil años antes de Darwin. Por ello, vamos a analizar cada una de las afirmaciones de su discurso por separado.

1. “Los animales tienen alma”
2. “Los animales tienen consciencia”

3. “Los animales son nuestros parientes, nuestros ancestros”
4. “Los animales tienen sentimientos y emociones”
5. “Desean vivir y temen a la muerte tanto como nosotros”

1. “*Los animales tienen alma*”

Las primeras palabras de Parshwanath pueden parecer sorprendentes para el lector occidental, pues el príncipe comienza su discurso alegando en primer lugar que los animales poseen alma. Sin embargo, en la concepción jainista, el alma o *jiva* es una especie de principio vital que poseen, en distinto grado, todos los seres, incluso los inanimados. Como dice Pániker (2001), la palabra *jiva* significa literalmente "ser vivo", pero para el jainismo, tal característica eventualmente evolucionó hacia una esencia inmaterial. Quizás sería más propio llamarlo espíritu, pues el espíritu es a la vez un vigor natural y una esencia inmaterial. Inanimadas son las gotas de agua o las motas de polvo, sin embargo, parecen gozar de una esencia móvil que les da vida propia.

El jainismo es un tipo de religión animista o hilozoísta. (Pániker 2001, p. 65) Su concepción del alma no coincide con la nuestra, al menos no hoy en día. El animismo es un tipo de concepción que nuestra civilización perdió miles de años atrás. En la India, empero, esta noción permaneció y se desarrolló de una manera cada vez más compleja que se hará más clara, conforme vayamos analizando su discurso. Con base en esta importante distinción, pasemos ahora a analizar siguiente cita de Parshwanath.

2. “*Los animales tienen consciencia*”

Cuando Parshwanath dice que los animales poseen consciencia está afirmando que son sujetos de experiencias, es decir, que saben que existen y que no son cosas. Esto proviene, en parte, de la creencia jainista de que todo lo que existe participa de distintos niveles de consciencia de acuerdo al número de sentidos que poseen. (BBC Religion: Jainism 2015) Sin embargo, esta aclaración

no nos ayuda mucho; de acuerdo al jainismo incluso los insectos y las plantas tienen cierto tipo de consciencia.

El verdadero significado que encierran las palabras de Parshwanath sólo se comprende cuando entendemos que, para los jainistas, los animales superiores poseen un tipo de consciencia particular: “el sentido del razonamiento (manas)”. (Pániker 2001, p. 66) Esto implica que son tan conscientes de su entorno y de ellos mismos como nosotros. En nuestra sociedad, la noción de que al menos algunos animales poseen consciencia es una idea controversial para algunas personas, aunque ya ha sido aceptada por gran parte de la población general. Si bien es cierto que hubo una época en la cual su admisión llegó a causar resistencia entre algunos científicos posteriores a Darwin, hoy en día goza de cada vez más aceptación en la comunidad científica.

3. *“Los animales son nuestros parientes, nuestros ancestros”*

La aseveración de Parshwanath de que “los animales son nuestros parientes, nuestros ancestros” puede parecer muy fácil de comprender para un lector contemporáneo, sobre todo a la luz de nuestra concepción actual de la biología evolutiva. Sin embargo hay que tener cuidado con las apariencias. Tales afirmaciones deben ser interpretadas dentro de la visión de mundo del jainismo, lo cual no es tarea fácil. Dada su complejidad, las mismas podrían ser interpretadas de dos maneras.

Por un lado, podría significar, como para los pitagóricos, que la razón principal de Parswanatah para respetar a los animales es que las almas de nuestros parientes fenecidos y de nuestros ancestros reencarnan en ellos. Por eso es que debemos abstenernos de ingerir su carne, pues lo contrario sería canibalismo. Por otro lado, podría estar queriendo decir que, efectivamente, tanto animales como humanos poseen un origen biológico común. Es decir, son nuestros parientes y nuestros ancestros en un sentido extendido, ya que todos los seres vivos descienden de un ancestro común y algunos están más emparentados entre sí que

otros. De ahí el principio de que debemos respetarlos y tratarlos con dignidad, especialmente a aquellos que nos son más cercanos evolutivamente.

La interpretación de que se trata de una aversión a cierto tipo de ‘canibalismo’ animista, parece poco probable. La doctrina jainista de la reencarnación es mucho más compleja que la pitagórica. Recordemos que para el jainismo todo está animado, es decir, posee alma. El alma (jiva) se encuentra en un constante ciclo de nacimiento y reencarnación conocido como *samsāra* (lit. vagabundear). Las almas retroceden, progresan o se estancan en distintos niveles espirituales, de acuerdo a la tan conocida ley del karma. Podemos reencarnar, no solamente en animales, sino también en plantas y en piedras. Más aún, para los jainistas no existe una diferencia cualitativa entre espíritus: “cualitativamente, todo espíritu es idéntico”. (Pániker 2001, p. 66)

Si el alma humana no es cualitativamente distinta de la de los animales o las plantas, no se puede decir que el respeto de los jainistas hacia los animales provenga del miedo a estar devorando los espíritus de los ancestros, pues esto podría pasar también con las plantas y los jainistas son vegetarianos. La verdadera razón del respeto de los jainistas hacia los animales estriba en la sentiencia y en la consciencia. Es por su capacidad de estar conscientes, de poder sentir y ser dañados, que los jainistas se abstienen de matar animales, incluso los menos desarrollados. No es porque quieran evitar ingerir las almas de sus ancestros, sino porque al dañar a un animal violan el precepto fundamental del *Ahimsa* (la no violencia).

La segunda interpretación de las palabras de Parshwanath es que creyera que tanto animales como humanos poseen un origen biológico común, lo cual acercaría el jainismo a la teoría evolutiva actual. Esta hipótesis es interesante. Los jainistas creen en la evolución de todos los seres vivos. La “biología” jainista puede trazar sus orígenes al 3,000 a.C. De hecho, la misma ya estaba muy desarrollada en la época de Aristóteles, al menos en el área de la taxonomía. Para que sirva como comparación, la biología aristotélica había catalogado varios

centenares de especies animales. El mismo Aristóteles habla de 500 especies de peces en sus libros y su discípulo Teofrasto llegó a catalogar 480 especies de plantas. Por su parte, los biólogos jainistas ya habían catalogado decenas de miles de especies para la época de Aristóteles. “El número total es de 8,400,000 variedades posibles de nacimientos”. (Pániker 2001, p. 67)

Sin embargo, a pesar de lo seductor de esta hipótesis, es poco probable que los jainistas de la época de Parshwanath creyeran que existía un origen biológico común entre todas las especies. Las similitudes entre la biología jainista y la nuestra son sólo aparentes. La biología jainista es más una taxonomía religiosa que una ciencia evolutiva. (Pániker 2001) Si bien existen conceptos afines entre ambas, e.g. la creencia de que todos los seres vivos evolucionan, sostener que el jainismo acepta la teoría de la evolución o incluso que la supera es extender demasiado, tanto los conceptos jainistas como los darwinianos.⁴ Cuando los jainistas hablan de evolución en realidad están hablando de la “evolución” del alma en sus sucesivas reencarnaciones. Esto explica la enorme dificultad teórica que encuentran aquellos que pretenden llevar a cabo esta síntesis. (Jansma, 2010) La noción de *evolución biológica* en el jainismo clásico es, de hecho, estática. Cada especie permanece inalterada en sus atributos biológicos, siempre han existido y siempre existirán. Lo que evoluciona es el alma o *jiva*, mediante sus distintas reencarnaciones. Cada alma tiene la posibilidad de “evolucionar” en sus distintas reencarnaciones y para ello puede optar por llenarse de karma o librarse de él mediante sus acciones. Esto determinará en qué tipo de forma tenga en su próxima reencarnación.

La razón de que los jainistas consideraran a los animales como nuestros parientes o ancestros se origina, probablemente, en la noción de que toda alma (*jiva*) es igual a otra y que cada una de ellas ha reencarnado en distintas formas de

⁴ Evidencia de esta incongruencia se puede ver en la conferencia del Dr. Rudi Jansma 2010 en la Universidad de Madras, titulada *Evolution And Reincarnation In Jainism*: En ella afirma cosas tales como: “En las escrituras y las enseñanzas de la India [...] especialmente en el Vishnu Purana y en la escuela Samkhya [...] ya se habían elaborado los fundamentos de una teoría evolutiva en una medida que va más allá de las ideas de cualquier teoría científica occidental, incluso del siglo XXI” (SIC)

vida. Por ello podemos considerar a los animales como parientes y ancestros nuestros, pues sus almas, en algún momento, lo fueron. La relación de parentesco entre ellos y nosotros es, por lo tanto, metafísica, pero ello no la hace menos real para un jainista.

Hoy en día no tenemos que depender de una creencia metafísica para aceptar lo que decía Parshwanatah. Podemos estar seguros de que los animales no humanos son nuestros parientes y nuestros ancestros. Ambas afirmaciones han sido corroboradas por la genética y la teoría evolutiva.

Haciendo un breve recorrido evolutivo por la historia natural de las especies podemos encontrar que no hay duda alguna de que somos parientes evolutivos de los simios. Con ellos compartimos una similitud genética que oscila entre el 96% al 97% con orangutanes y gorilas y el 98% con chimpancés y bonobos.

Todos estos, al igual que los monos y los lemures, son primates. Como primates, podemos trazar nuestros orígenes a más de 65 millones de años atrás.⁵ (*Dinosaurs*, 2011)⁶ Como mamíferos descendemos de los primeros animales cubiertos de pelo y glándulas mamarias que aparecieron hace 200 millones de años⁷ y éstos a su vez de los Pelycosaurios, como *Dimetrodon* y *Ophiacodon*, del periodo Carbonífero tardío, hace 320 millones de años. (*Dinosaurs*, 2011 pp. 218-19)

Si seguimos retrocediendo en el tiempo veríamos como todos los animales terrestres descienden a su vez de peces como *Metaspriggina walcotti*, que vivió hace 518 millones de años. (Morris & Caron, 2014) y éstos, a su vez de los

⁵ Dado que se trata de información de conocimiento general, basta una enciclopedia para niños. Todas las referencias con número de página en este párrafo corresponden artículos del libro *Dinosaurs : a visual encyclopedia*. New York, N.Y: DK Pub. (2011). Citado en estas notas como (*Dinosaurs* 2011)

⁶ Un buen ejemplo de esto es *Plesiadapis*, un pequeño animal frutívoro de 60 cm. que se parecía más a una ardilla que a un mono (*Dinosaurs* 2011 p. 277)

⁷ Por ejemplo, animales como, *Sinoconodon*, un pequeño mamífero insectívoro (*Dinosaurs* 2011 p. 223)

primeros animales que surgieron durante el Cámbrico y el Precámbrico, hace cerca de 600 millones de años.

Por supuesto, se puede ir más allá, donde veríamos que toda la vida sobre la Tierra tiene un origen común, pero para lograr nuestro propósito, esto es innecesario. El hecho demostrado es que no tenemos que depender de una teoría metafísica ni de una concepción religiosa para afirmar que todos los animales están emparentados entre sí. También que algunas de las especies existentes guardan una relación más cercana de parentesco con nuestra especie y que algunas de las especies extintas son, de hecho, ancestros nuestros.

4. *“Los animales tienen sentimientos y emociones”*

Cuando el príncipe Parshwanatah asegura que “los animales tienen sentimientos y emociones [...] sienten amor y pasiones” lo hace desde dos puntos de vista, uno espiritual y otro cognitivo. El interés de la biología jainista es comprender cómo funcionan los distintos niveles de consciencia en los demás animales, en particular los referidos a la sensibilidad. Su objetivo era abstenerse de causarles daño y practicar mejor la *ahimsa* o no violencia hacia todos los seres vivos y esto sólo podía lograrse conociendo cómo funcionaba su alma. (Pániker 2001 p.67)

Para los jainistas, al igual que para Darwin, las diferencias cognitivas entre los animales y los humanos sólo son de grado, no de cualidad. Los estudios contemporáneos de las ciencias del comportamiento e incluso de las neurociencias corroboran esta intuición más allá de lo esperado. Por ejemplo, neuronas espejo y neuronas en huso forman un auténtico circuito emocional, pro-social y, en muchos casos, moral. Tanto en el cerebro humano como en el de los demás animales sociales: grandes primates, cetáceos, diversas especies de aves y mamíferos. Todo esto será materia de discusión en la segunda parte. Baste decir que también en esto Parshwanatah tenía razón. En nuestro caso, tenemos la ventaja de no tener que depender de un fundamento metafísico. Existe suficiente

evidencia científica para afirmar que los demás animales tienen sentimientos y emociones.

5. *“Desean vivir y temen a la muerte tanto como nosotros”*

Las últimas palabras del príncipe Parsva nos hacen sentir aún más cercanía: “desean vivir tanto como nosotros”, “temen a la muerte tanto como nosotros”, “su instinto por la vida no es menor que el nuestro.” Podemos trazar todas las líneas genealógicas y evolutivas que queramos, sin embargo, son aquellas características que hemos identificado como netamente humanas y que hemos expresado desde que tenemos noticia en todas nuestras manifestaciones culturales y literarias, las que nos llaman más la atención.

Son precisamente sentimientos tales como el amor a la vida, el miedo a la muerte, el instinto de supervivencia y otras pasiones, las que más páginas han hallado en toda la producción artística, literaria y filosófica humana. Encontrar que otros animales también demuestran su fragilidad y vulnerabilidad de esa manera es fundamental en cualquiera de nuestros referentes morales. Dichas características son precisamente las que nos mueven a la compasión por otros. Si otros animales, como dice Parshwanath, también las sienten y las padecen, todo nuestro enfoque ético hacia ellos debe cambiar. Por ello, en línea con la argumentación anterior, el príncipe Parshva llega a una de las conclusiones más fundamentales de toda la ética animal. Si todo esto es verdad, como parece estar más allá de toda duda razonable, entonces la conclusión es inevitable: “Su derecho a vivir es tan fundamental como el nuestro.”

El mensaje político de Parswanatah

La cita de Satish Kumar no termina con la visión ética de Parshwanath. Un poco más abajo dice:

[Parshwanath] Sin más preámbulos, rechazó los planes para su matrimonio, salió de la cámara nupcial, descartó la vida cómoda

de un príncipe y respondió a su llamado interior para salir y despertar a las masas somnolientas que habían sido condicionadas a pensar de forma egoísta y matar animales para su placer y comodidad.

El reino animal dio la bienvenida a Parshwanath *como el profeta de los débiles y la de la naturaleza*. Se reunieron alrededor de él. Los pájaros se posaban en los árboles cercanos; los peces llegaron a la orilla del lago donde estaba sentado Parshwanath. Elefantes, leones, zorros, conejos, ratas, insectos y hormigas le rindieron homenaje. Un día, habiendo visto que Parshwanath estaba empapado por la lluvia del monzón, el rey de las cobras se paró sobre su cola y creó un paraguas con su enorme cabeza.

El primer párrafo nos indica que Parshwanath rechazó las comodidades que le ofrecía una vida de lujo y sacrificó la felicidad de una vida familiar para seguir un camino de iluminación. Al igual que muchos otros iluminados y profetas, Parshwanath rechaza una vida cómoda y feliz en pos de una vida espiritual. Sin embargo, a diferencia de muchos otros santos y místicos no elige una vida de retiro espiritual, sino que se va a predicar a las masas para transformar su visión de mundo. Es un visionario que quiere transformar la sociedad en la que vive, quiere “despertar a las masas somnolientas” y mostrarles una visión de un mundo más compasivo. Uno en el que los humanos y los demás animales puedan vivir en relaciones mutuas de respeto, solidaridad y justicia.

La prédica transformadora de Parshwanath podría parecerse a la de otros iluminados y profetas de oriente y occidente, tales como Gautama “el Buda”, Jesús “el Cristo” y Mohammed, “el Profeta”. Pero, a diferencia de ellos, además del mensaje visionario hay una enseñanza más profunda que se manifiesta en su acción. Parshwanath decide salir de las comunidades humanas y elige vivir junto a los demás animales. Viaja al reino animal y vive en sus comunidades como otro

animal más. Los demás animales le aclaman, pero no como un rey de los animales, sino como “*el profeta de los débiles y de la naturaleza*”. Le tratan con admiración, respeto y compasión, tal y como él les trataría a ellos.

Esta metáfora apunta a que es posible vivir en relaciones de justicia, compasión y respeto entre todos los animales. Se trata no sólo de un mensaje ético, sino también político, pues toca las relaciones entre comunidades. No debemos simplificar el mensaje de Parshwanath diciendo que habla sólo de las relaciones éticas entre especies. Cada una de las distintas especies: elefantes, leones, zorros, conejos, ratas, insectos y hormigas, etc. le rinde homenaje no por ser el profeta de los animales, sino por ser el profeta de los débiles y de la naturaleza. Es un mensaje a la vez social, ecológico y político.

El problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los demás animales no se trata solamente de un problema ético. Es también un problema político y social. Es el problema del trato hacia las comunidades marginadas y abusadas de nuestra sociedad: los débiles. Esto incluye a todos los grupos de seres humanos históricamente marginados y abusados: mujeres, niños, esclavos, grupos étnicos y religiosos minoritarios, etc. Lo que ilustra la historia de Parshwanath es que entre esos grupos de seres explotados también están los animales no humanos que viven entre nosotros. Estos han sufrido una explotación y abuso quizá aún mayores porque su sufrimiento y los atropellos cometidos contra ellos nunca han sido reconocidos. Permanecen invisibles ante los ojos del resto de la sociedad. También ilustra que han sido tratados así, no por pertenecer a otra especie, sino por ser débiles, como los demás grupos humanos.

Por otro lado es un problema ecológico y político, pues involucra las relaciones que las comunidades humanas tienen con otras comunidades de la biosfera: las distintas especies de animales salvajes y sus hábitats. Estas relaciones han sido generalmente explotadoras y tiránicas. Hemos utilizado a los animales salvajes y a la naturaleza como meros recursos para nuestras comunidades. Nunca hemos tomado en consideración sus intereses, sus

necesidades o los efectos de nuestras acciones sobre la naturaleza. En el fondo se trata de un problema del uso del poder de una manera ilegítima, sin tomar en consideración principios de justicia ni de ética.

La historia de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos es la historia del uso ilegítimo del poder abrumador que ejercen las comunidades humanas contra otros colectivos más débiles. Las comunidades humanas, al estar organizadas bajo un poder colectivo consolidado, ejercen su fuerza como un todo. Ese todo no es un mero colectivo de individuos, sino un conjunto político unificado y estructurado: el estado. Este uso de poder es ilegítimo porque no se fundamenta en la justicia ni en principios éticos. Su única fundamentación es el poder mismo. Este es utilizado de manera despótica contra los más débiles. En este caso contra los animales no humanos y sus hábitats.

Al respecto, el mensaje de Parshwanath tiene mucho que decir. No olvidemos que es el “rey de las cobras”, uno de los seres más temidos del reino animal, quien demuestra su aprecio y compasión hacia Parshwanath extendiendo su cuello para cubrirlo de la lluvia. Sabiendo que tiene más poder que cualquier humano y que su reino, el de las cobras, es uno de los pocos que cualquier comunidad humana teme, decide usar su poder para proteger a un débil. Esta imagen, en el contexto del mensaje del príncipe Parswa, demuestra que es posible utilizar el poder de una manera legítima. El ejercicio de poder que ejerce un gobernante o un estado puede estar basado en principios de justicia, respeto y compasión hacia los más débiles. En la próxima sección veremos un ejemplo histórico concreto de cómo el estado puede utilizar su poder para proteger a los más débiles, en lugar de utilizarlo para dominarlos y explotarlos.

B. El budismo

Las relaciones éticas y políticas con los demás animales y la condena a su maltrato siempre han sido temas comunes en la filosofía y las religiones del subcontinente indio. Perspectivas como la que hemos visto, basadas en el Ahimsa

(no violencia) continúan hasta el día de hoy en distintos países de la región. Eventualmente, estas ideas llegarían a extenderse más allá de las fronteras del subcontinente indio, llegando hasta el lejano oriente bajo el signo de distintos credos religiosos. Mientras tanto, teólogos, filósofos y hombres de estado del subcontinente indio llevaron esta visión de mundo hasta sus últimas consecuencias. Por ejemplo, Siddarta Gautama, fundador del budismo, enseñaba que todos los seres vivos forman parte de una misma cadena, un mismo flujo universal de generación, destrucción y reencarnación: “Esta repetición de reencarnaciones no tiene ni comienzo ni fin...No es fácil encontrar algún ser que no haya sido nuestra madre, padre, hermano, hermana, hijo o hija durante este largo tiempo.”(McDermott, 1992)⁸

Los edictos del emperador Ashoka Vardhana, el Grande (304–232)

Dentro de esta visión es que hay que enmarcar los edictos del tercer emperador de la dinastía mauria, Ashoka Vardhana, llamado “el Grande”. Fechados en el siglo III a.C., los edictos del emperador Ashoka son una verdadera declaración de derechos de los animales y de protección de la vida silvestre. Al mismo tiempo reflejan una política de estado. Los pronunciamientos públicos del imperio de Ashoka se escribían sobre pilares y rocas y su objetivo era demostrar una nueva unidad imperial consolidada bajo la nueva fe budista. El hecho de que estos edictos estuvieran presentes en todas las ciudades de vasto imperio Maurya demuestran que su intención era claramente política: se trataba de demostrar a todos sus ciudadanos cuáles eran las nuevas formas de relación que, de ahora en adelante, iba a tener el estado con sus ciudadanos.

Para la época de Ashoka, las ideas del budismo habían calado en la mayor parte de la población. Al igual que el budismo, la mayoría ya aceptaba las tesis centrales del principio del Ahimsa, pero fueron ideas tales como la ruptura del eterno ciclo de las reencarnaciones, predicada por el budismo, las que cautivaron a la población. Esta nueva filosofía abría las puertas a los sectores más pobres y a las nuevas clases comerciales.

⁸ Ver Samyutta Nikaya II, 189-190. El Samyutta Nikaya forma parte del *Canon Pali*, la colección de los antiguos textos budistas escritos en idioma Pali que constituye el cuerpo doctrinal y fundacional del budismo Theravāda.

Ahora podían aspirar a una sociedad más igualitaria y menos estratificada que la que predicaba el hinduismo, basado aún en un sistema de castas determinadas por el nacimiento. (Thapar, 2010) La única resistencia vino de la vieja aristocracia brahmánica, empeñada en mantener su estatuto de clase dominante.

Ashoka utilizó el budismo como una fuerza cohesionadora para unificar los distintos sectores sociales, políticos y religiosos de su imperio. El budismo le permitía desarrollar una política social bien definida y acorde con los intereses de la sociedad de su época. (Thapar, 2012). El objetivo de los edictos era dual. Por un lado, expresan las creencias del budismo y de Ashoka en una sociedad más compasiva, pero por otro, también juegan un papel político clave: le permiten identificar quienes se oponen a él y a sus políticas. Los únicos que se oponían a las ideas del budismo eran los brahmanes, la casta sacerdotal más importante del hinduismo y la única que podía llevar a cabo los rituales de sacrificio animal. Al regular el trato hacia los animales y protegerlos de cualquier daño, los edictos se oponen frontalmente a las prácticas hinduistas y brahmánicas de la época.

El rey Piyadasi, el Amado de los Dioses, ha hecho redactar este edicto de la Ley Sagrada [...] Aquí, en mi dominio, no se matará ningún ser vivo para ser ofrecido en sacrificio.

Como vemos, el edicto prohíbe expresamente el sacrificio animal. Sin embargo, esa no es su única motivación. Detrás del texto yace un subtexto dirigido hacia los aristócratas brahmánicos. El mensaje es claro. De ahora en adelante, quienes sacrifiquen animales se exponen a ser perseguidos. No sólo están violando una ley, sino que su delito constituye un crimen contra el estado.⁹

Pasemos ahora a ver el resto de este edicto y parte del 5º pilar de Ashoka.

[...] Antiguamente, en la cocina del rey Piyadasi, el Amado de los Dioses, cientos de miles de seres vivos eran sacrificados todos los días para hacer

⁹ Thapar, R. (2010). *Ancient Indian social history : some interpretations*. New Delhi: Orient BlackSwan; Thapar, R. (2012). *Aśoka and the decline of the Mauryas*. New Delhi: Oxford University Press

el curry. Sin embargo, ahora, con la redacción de este edicto de la Ley Sagrada, sólo tres seres vivos: dos pavos reales y una gacela, son sacrificados. En adelante ni siquiera estos tres seres vivos serán sacrificados. (Edicto Nb1, S. Dhammika)

[...] El rey Piyadasi, el Amado de los Dioses, dice: “Veintiséis años después de mi coronación muchos y variados animales fueron declarados protegidos - loros, gansos, patos silvestres, murciélagos, hormigas reina, tortugas y galápagos, peces sin hueso, erizos, ardillas, ciervos, toros, asnos silvestres, palomas silvestres, palomas domésticas y todas las criaturas de cuatro patas que no son ni útiles ni comestibles. Las cabras, ovejas y cerdas hembra que sean jóvenes o que estén lactando a sus hijos están protegidas, y así también aquellas crías de menos de seis meses de edad. Los gallos no podrán ser castrados, los caparzones y vainas que esconden seres vivos (*exoesqueleto*) no podrán ser quemados; tampoco los bosques podrán ser quemados ni para matar criaturas ni por ningún otro motivo. Un animal no podrá ser dado como alimento a otro. Ningún animal podrá ser alimentado dándole a otro animal como comida. Durante las tres Caturmasis y los tres días de Tisa y durante la decimocuarta y decimoquinta jornada del Uposatha, los peces estarán protegidos y no se venderá pescado. Durante estos días no se matarán animales en las reservas de Elefantes y tampoco en las reservas de peces. En el octavo de cada quince días, en el decimocuarto y en el decimoquinto, en Tisa, en Punarvasu, en las tres Caturmasis y otros días auspiciosos, los toros no serán castrados, tampoco se castrarán cabritos, carneros, jabalíes y otros animales que suelen ser castrados . En Tisa, Punarvasu, Caturmasis y durante la quincena de Caturmasis, no se marcará fuego ni a caballos ni a bueyes.” (Edicto del 5º pilar de Ashoka, S. Dhammika)

Los edictos de Ashoka no exigían la conversión a una dieta vegetariana. Ashoka estaba en proceso de lograrlo pero, como él mismo reconoce, aún no lo había conseguido. Sin embargo, restringían notablemente el número de animales que podían ser utilizados

para el consumo. También protegían a diversas especies y, en general, condenaban todo acto de violencia contra los animales. Por ejemplo, la prohibición de la castración en días religiosos está dirigida a acabar con esta práctica ritual, pues era en ellos cuando se castraba a la mayoría de los animales.

Por último, cabe destacar que en sus edictos se encuentra una legislación social revolucionaria, tanto en su época como en la nuestra.

Por todos sus dominios y entre los pueblos de más allá de las fronteras, el rey Piyadasi, el Amado de los Dioses [...] ha hecho provisión de dos tipos de tratamiento médico: tratamiento médico para los humanos y tratamiento médico para los animales.

El rey Piyadasi, el Amado de los Dioses, dice: “Cuando las hierbas medicinales necesarias para los humanos o para los animales no estaban disponibles, yo las he hecho importar y las he hecho crecer. He hecho excavar pozos y plantar árboles para beneficio de los hombres y de los animales” (Edicto Nb1, S. Dhammika)

El gobierno del Imperio Maurya de la época de Ashoka, proveía tratamiento médico a todos sus ciudadanos, pero no sólo a ellos. El gasto público estaba dedicado a la salud de todos los habitantes de su imperio, incluidos los animales. El mismo Ashoka narra cómo hizo importar plantas medicinales para los humanos y para los animales cuando éstas se habían agotado. También menciona que hizo excavar pozos de agua para su beneficio. Suponemos que para saciar su sed e irrigar los campos para la cosecha. De la misma manera, hizo plantar árboles para mantener la humedad de los campos, evitar la erosión y ofrecer sombra y cobijo a los humanos y a los demás animales.

Las leyes del imperio Maurya prohibían el maltrato animal y reconocían el derecho a la vida y al bienestar animal, así como al disfrute de las distintas especies animales que había en su imperio. Los edictos del rey Ashoka ofrecen protección legal a cerca de una veintena de especies, muchas de las cuales aparecen mencionadas por nombre y otras por sus características. Cabe resaltar que se mencionan tanto a animales

domésticos como salvajes y a una gran variedad de especies animales, algunas de las cuales ni siquiera pertenecen al grupo de los animales vertebrados. Por ejemplo, en el edicto del 5º pilar de Ashoka, se menciona la protección a las hormigas reinas y a los “peces sin espinas” (moluscos y cefalópodos).

Los edictos del emperador Ashoka constituyen un hito en la historia de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos. Se trata de la primera vez que una ley de protección de animales se codifica como parte de una política pública y social claramente definida. La misma está basada en la compasión hacia toda criatura viva y el respeto hacia todos los animales. Tendremos que esperar más de 2,000 años hasta que surjan las primeras legislaciones de protección de vida silvestre y contra el maltrato de animales en occidente y sólo hasta 2011 para encontrar una propuesta política que incluya el derecho a la atención sanitaria no sólo para los humanos, sino también para los animales no humanos. (Donaldson & Kymlicka, 2011)

Resumen

Las relaciones entre las comunidades no humanas y los demás animales en el subcontinente indio comenzaron de manera muy similar a las de otras civilizaciones. Sin embargo, una visión biológica y social del ser humano como un animal más, viviendo entre otros animales, unida a una creencia metafísica que lo hace ser un eslabón más en una cadena circular de los seres, ayudó a desarrollar una cosmovisión favorable a la inclusión de los demás animales en las esferas de la justicia y la ética.

Aunque los antiguos indios tenían una variada gama de creencias espirituales, muchas de éstas se fueron sincretizando en las distintas prácticas religiosas del hinduismo alrededor del 3000 a.C. En general, las religiones del subcontinente indio creen que tanto los humanos como los demás animales reencarnan en distintas formas después de su muerte. Esto implica que todas las formas de vida deben ser respetadas.

En el caso del jainismo, esto se manifiesta en una consideración moral de respeto absoluto por todas las formas de vida unida a un estricto vegetarianismo de tipo vegano. En el jainismo, muchos animales no humanos son considerados miembros de la

comunidad de pleno derecho (miembros de la familia, compañeros de trabajo, amigos, etc.), otros son tratados como compañeros de casa, siendo esta casa la biosfera. Todos son tratados con el mismo respeto y en condiciones de igualdad. En los aspectos sociales, los jainistas se hicieron muy conocidos en los siglos posteriores por crear los primeros hospitales de animales.

El budismo, fundado por Siddhartha Gautama (circa 563-483 a.C.), otorgaba una gran importancia espiritual a los animales no humanos. Estos son seres que, al igual que nosotros, van en camino de evolucionar hacia una conciencia superior. Al igual que los jainistas, de los cuales probablemente heredaron el concepto del Ahimsa, los budistas consideran abominable causar daño a un animal y consideran digna cualquier forma de vida. Esto, unido a una compasión ilimitada por todas las criaturas, hace que su preocupación moral hacia los demás animales se manifieste de manera política.

El mejor ejemplo de ello es el emperador Ashoka, quien codificó por primera vez una ley de protección de animales y especies. En sus edictos, Ashoka no sólo protegía a los animales, sino también a los seres humanos, especialmente a los más desprotegidos. Consideraba que había que aspirar a una sociedad igualitaria entre todas las especies que protegiera la vulnerabilidad y la dignidad de todos los miembros de la comunidad política, de la cual los demás animales también eran parte. La vulnerabilidad y la dignidad son características inherentes, no sólo a los seres humanos, sino también a los demás animales. Por ello la compasión y la justicia también deben ser aplicadas a ellos.

Las antiguas civilizaciones de la India buscaban una coexistencia pacífica y compasiva con los demás animales. El jainismo y el budismo nos ofrecen dos modelos inclusivos de convivencia respetuosa, solidaria y justa en una sociedad política, la cual es favorable a la inclusión de otros animales. Ambas visiones de mundo aspiran a la creación de relaciones compasivas y equitativas para todos los miembros de la comunidad política. Esto incluye justicia para los animales que viven entre nosotros y compasión y respeto hacia todos aquellos que viven fuera de nuestras comunidades o que pasan por ellas.

Como hemos visto, el jainismo y el budismo reconocen que el problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos es, a un mismo tiempo, ético y político. Ambas responden a la pregunta de qué tipo de relaciones debe haber entre las comunidades humanas y los animales no humanos. Para el jainismo y para el budismo estas relaciones deben ser de total igualdad, amor y compasión y, sobre todo, justicia y respeto.

CAPÍTULO II.

El problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos en la antigüedad occidental

A. Perspectivas inclusivas

§ 1. Pitágoras

Basados en la doctrina de la metempsícosis, los miembros de la escuela pitagórica predicaban la compasión hacia todos los seres vivos. Más tarde instituyeron una serie de ritos y reglas, entre las cuales se incluía una prohibición estricta del consumo de carne. Los pitagóricos trazaban esta costumbre al mismo Pitágoras, quien según ellos era un vegetariano estricto, o vegano. Contaban que Pitágoras, aferrado a una estricta prohibición de comer cualquier producto animal, subsistía sólo de pan, miel y vegetales hervidos o crudos. Los biógrafos de Pitágoras, así como otros filósofos posteriores se hacen eco de estas historias, dándolas por ciertas. En lo único en que difieren es en las razones que ofrecen para explicar la raíz de su veganismo. Diógenes Laercio, por ejemplo, recoge una anécdota contada por Jenófanes a la que añade su opinión sobre las verdaderas razones de Pitágoras para mantener una dieta tan extrema.

Contaba Jenófanes [...] que una vez (Pitágoras) caminaba cerca de un perro maltratado y compadeciéndose le dijo a su amo: no le golpees, pues he reconocido el alma de un amigo mío al oír el sonido de sus lamentos. [...] la razón real de su prohibición contra la carne era entrenar y acostumbrar a los seres humanos a satisfacerse con una vida sencilla y una dieta fácil de obtener, pues está probado que consumir agua y alimentos no cocinados, es la fuente de la salud en el cuerpo y de la agudeza en la mente. (Vidas de los filósofos VIII. 13 [Sobre la vida de Pitágoras])

Como vemos, para Diógenes Laercio esta prohibición se basaba en dos razones, una espiritual y otra médica. Por un lado se prohibía comer carne para evitar la posibilidad de consumir a un compañero humano cuya alma hubiera reencarnado en un animal. Por el otro, se lograba mejorar la fortaleza mental y espiritual, ya que la práctica de la templanza y la abstinencia tenían efectos saludables sobre ambas. Ambas razones explican su veganismo, pero no dejan claro si existía además una razón de índole ética específicamente dirigida hacia los animales no humanos o si se trataba de una ética centrada en los seres humanos que además contenía consejos para la buena vida.

La primera hipótesis que presenta Diógenes Laercio, era defendida por los pitagóricos y, más tarde repetida por escritores como Ovidio, Séneca y Porfirio. Estos razonaban que dicha prohibición provenía de la creencia de Pitágoras y sus discípulos en la doctrina de la metempsícosis, o la reencarnación del alma, en sucesivas etapas en distintos animales y plantas hasta llegar a la humana. Bajo esta perspectiva, la prohibición de comer carne serviría principalmente para evitar el “canibalismo”. Diógenes no parece darle mucho crédito a esta interpretación e hipotetiza que la verdadera razón de tal conducta debía estar basada en razones médico-fisiológicas. Prefiriendo la evidencia científica de su época antes que las explicaciones escatológicas de los pitagóricos, el meticuloso doxógrafo nos recuerda que “está probado que consumir agua y alimentos no cocinados, es la fuente de la salud en el cuerpo y de la agudeza en la mente”. Para Diógenes Laercio, la dieta de Pitágoras reflejaba su gran sabiduría. Mediante ella lograba alcanzar el ideal de salud greco-latino, recogido en la célebre frase “*Mens sana in corpore sano*” del poeta romano Décimo Junio Juvenal ¹⁰ Si bien esta hipótesis, puede explicar parcialmente su veganismo, no descarta la posibilidad de que existiesen otras razones para el vegetarianismo estricto de Pitágoras.

Otros autores clásicos opinaban que su razón era, principalmente, de índole ética. Ovidio, por ejemplo, atribuye a Pitágoras un discurso en el que el filósofo prohíbe a sus seguidores matar animales, vestir con su lana y evitar los sacrificios sanguinarios ante los dioses. En la siguiente sección vamos a analizar el discurso de Pitágoras. Nuestro

¹⁰ Juvenal, Sátira X, línea 356

objetivo es determinar qué tipo de razones éticas podrían justificar el veganismo de Pitágoras. Esto es importante, no para evaluar las afirmaciones históricas sobre su vida, sino para determinar si en los pitagóricos había una consideración moral hacia los animales no humanos. Decir meramente que el veganismo de Pitágoras provenía de una razón de índole ética no es suficiente para nuestros propósitos, pues no es lo mismo una ética específicamente dirigida hacia los animales no humanos que otra centrada en los humanos, pero que además contiene consejos para la buena vida.

El discurso de Pitágoras en Las metamorfosis de Ovidio

El discurso de Pitágoras en Las metamorfosis es uno de los textos clásicos más citados por el vegetarianismo para adjudicar una motivación ética a la dieta de Pitágoras. Sin embargo, este texto es considerado poco fiable biográficamente. Por un lado muchos alegan que la motivación de Ovidio es principalmente literaria: Ovidio quiere causar una impresión dramática en el lector que le permita desarrollar sus tesis poéticas. Otros consideran que lo que realmente expresa son sus propias ideas y no las de Pitágoras. Por último, están los que piensan que no se trata tanto de lo que dijo Pitágoras, sino de lo que debería haber dicho. A pesar de todo esto, sigue siendo uno de los textos más citados en la antigüedad sobre este tema. Por ello lo analizamos a continuación. El discurso comienza con una emotiva arenga de Pitágoras exhortando a su auditorio a abstenerse de comer carne y conminando a quienes lo escuchan a vivir una vida simple.

[...] Cesad, mortales, de mancillar con festines sacrílegos vuestros cuerpos. Hay cereales, que bajan las ramas por su peso, frutas y uvas henchidas en las vides, hay hierbas dulces, que se pueden ablandar y suavizar; tampoco a vosotros se os priva del humor de la leche, ni de las mieles con aroma a flor de tomillo. La tierra os provee su riqueza de alimentos tiernos y os ofrece manjares sin carnicería y sin sangre.
[...] (Metamorfosis XV 75-80)

Para lograrlo, describe una época dorada, en la cual los animales vivían libres y felices, rodeados de una frondosa vegetación y sin miedo a que los cazáramos. Luego

menciona cómo se produjo el primer ‘crimen carnívoro’, en el cual algún ‘aborrecible individuo’ contaminó su estómago con carne por primera vez.

[...] Mas la vieja aquella edad, a la que, áurea, hicimos su nombre, con crías de árbol a las que la tierra alimenta, con las hierbas, afortunada se le hizo y no mancilló su boca de sangre. En aquel entonces, seguras, las aves movían por el aire sus alas y la liebre corría intrépida a través de los campos y el pez aún no había picado del anzuelo, debido a su credulidad. Todas las cosas, sin insidias, y sin temer ningún fraude y llenas de paz estaban. Hasta que un aborrecible individuo, quien quiera que este fuera, envidió los alimentos de los leones, y ávido llenó su vientre de carne, éste fue el primer crimen [...] (Metamorfosis XV 85-125)

Ovidio, por medio de Pitágoras, menciona que la única razón válida para matar a un animal es por autodefensa, aunque no es legítimo comerse después su carne. “Pitágoras” nos alerta del peligro de extender esta justificación a otros animales por otras razones que no sean la protección de la vida propia. Se trata de una cadena de excusas que van justificando la matanza de animales por distintas razones *in crescendo* hasta llegar a los animales más inocentes, los animales domésticos que nos acompañan en nuestras labores cotidianas. En el lado más justificable del espectro se encuentran aquellos animales, quienes por sus actos, solemos culpar de nuestras desgracias. Primero están los cerdos cimarrones, quienes dañan las cosechas y generan gran pesar entre los labradores. A estos se les considera una plaga, por ello creemos que se justifica su exterminio. Luego viene la cabra, utilizada universalmente para los sacrificios religiosos y puesta aquí como *ladrona de vides del dios Dionisos* (Baco), un modelo de apología mitológica que nos permite justificar su uso en las hecatombes dionisiacas y en otros ritos sagrados. Sin embargo, como menciona Ovidio, si seguimos así, terminamos justificando lo injustificable: la cría de animales domésticos, inocentes y serviciales, que luego matamos y descuartizamos para satisfacer nuestro voraz consumo de carne.

[...] primero se creyó que el cerdo merece morir, porque desarraiga la semilla con su hocico curvado y roba la esperanza de las cosechas del año.

La cabra fue sacrificada en el altar de Baco en venganza por haberse comido sus vides. Estas dos criaturas murieron a causa de sus propios crímenes. Pero, ¿cómo pueden las ovejas merecer esto, un gentil rebaño nacido para habitar entre los humanos, que nos ofrece su néctar con las ubres llenas, criaturas que nos proporcionan su lana para la ropa y nos deleitan más en sus vidas que con sus muertes? ¿Cómo pueden los bueyes merecer esto, animal sin fraude ni engaño, inocuo, simple, nacidos para tolerar labores? (Metamorfosis XV 112-142)

Como podemos ver, Ovidio rescata por boca de Pitágoras la noción de que si bien, a veces, justificamos matar animales por otras razones que no son defender la vida propia, extender esta noción sólo nos puede llevar a cometer crímenes peores. Por lo tanto, no sólo es injustificable matar animales por venganza, sino también matarlos para comer su carne y, peor aún, hacerlo contra los animales más inocentes, aquellos que viven entre nosotros y nos ayudan en nuestras tareas cotidianas, nuestros queridos animales domésticos. Siguiendo esta lógica, los pitagóricos llegaron a recomendar que tampoco se sacrificaran animales como parte de los ritos a los dioses, como se refleja en la célebre sentencia acusmática atribuida a Pitágoras: *“Alimenta un gallo, pero no lo sacrificques, pues está consagrado a la Luna y al Sol”*.

En la actualidad, Pitágoras es generalmente considerado como un precursor de las éticas animales, el trato ético hacia ellos y el vegetarianismo por motivos éticos. Lamentablemente, ninguna de estas aseveraciones se puede determinar históricamente de una manera no polémica. Muchos de los autores que lo citan lo utilizan como una herramienta de análisis para presentar sus propias ideas o aquellas que les hubiera gustado que dijera. Otros incluso parecen más interesados en utilizarlo como un recurso estilístico para comunicar un mensaje poético. Como hemos visto, los motivos reales para el alegado veganismo de Pitágoras no son fáciles de determinar. Ni siquiera su vegetarianismo estricto está fuera de toda duda. A pesar de esto, los pitagóricos y muchos otros seguidores de Pitágoras se abstenían de causar daño a los demás animales y los trataban con cierta consideración moral. Pitágoras, como personaje real o ficticio, es

considerado un modelo de defensa y protección de los animales no humanos en la antigüedad occidental. Su ejemplo sirvió como acicate para que otros pensadores desarrollaran sus propias reflexiones utilizándolo como referente obligatorio.

§ 2. Plutarco

[...] me pregunto por qué gran accidente y en qué estado mental el primer hombre utilizó su boca para desgarrar y llevó sus labios a la carne de una criatura muerta, tendió su mesa con cuerpos muertos y pálidos y se aventuró a llamar alimento y nutrición a esos seres que en un momento se alegraron, lloraron, se movieron y vivieron [...]"

Plutarco, De esu carnium.

Plutarco utiliza una sofisticada red de argumentos en sus obras para defender sus diversas tesis sobre el tipo de relación que debe existir entre las comunidades humanas y los animales no humanos. La formulación de sus argumentos anticipa los temas principales del debate actual. Algunos de ellos, como la consideración moral hacia los animales, su estatuto moral, los intereses que tienen como seres sintientes, etc. delimitan el ámbito actual de las éticas animales. Sus discusiones no sólo sirven como antecedentes filosóficos del debate contemporáneo en sus aspectos éticos, sino que prefiguran su eventual extensión hacia la filosofía política, lo cual resulta poco menos que sorprendente en un pensador del siglo I. Paradójicamente, estas contribuciones han quedado en el olvido, consideradas como una mera nota histórica o quizás eclipsadas por otras contribuciones literarias e históricas de este prolijo escritor greco-romano.

Para muchos de nosotros, la obra de Plutarco está íntimamente ligada a sus célebres descripciones moralizantes del carácter de los “grandes hombres” griegos y romanos, recogidas en cuarenta y ocho biografías pareadas en su obra Vidas paralelas (decimos pareadas porque en ellas siempre se contrasta la vida de un personaje histórico

griego con la de otro personaje histórico romano). Las generaciones posteriores a Plutarco también prestaron atención a otros aspectos de su obra, la cual cubre un amplio espectro de temas: teología, ciencia, política, pedagogía e historia, así como a sus críticas a los grandes sistemas filosóficos del mundo clásico. El resto de sus contribuciones quedaron tan sólo como una nota al calce grabada en el contexto de la llamada “tradición afectiva” de los animales. Esta apreciación ha continuado hasta el día de hoy, incluso dentro de los estudios plutarquianos, como bien menciona Newmyer (2006).

El ilustre escritor y filósofo neoplatónico dedicó más de setenta tratados al estudio de cuestiones éticas, recopilados más tarde en una obra llamada *Moralia* (*Discursos morales* u *Obras morales y de costumbres*). De estos, al menos tres están dedicados completamente a los animales no humanos: *De sollertia animalium* (Sobre la astucia de los animales) *Bruta animalia ratione uti* (Sobre si las bestias son racionales) y *De esu carnium* (Sobre el consumo de carne). Todos ellos están escritos en forma de diálogo, dentro del estilo pedagógico de la escuela platónica.

El primero, “Sobre la astucia de los animales”, versa principalmente sobre las evidencias que se pueden inferir del comportamiento animal sobre sus capacidades cognitivas. Una comparación entre las inteligencias de los animales terrestres y acuáticos, le permite a Autobulus (uno de los personajes del diálogo, aparentemente, padre de Plutarco) demostrar a sus interlocutores que los animales no humanos comparten nuestras capacidades mentales hasta cierto grado, tanto en pensamiento (dianoias) como en razón (logismou). También se discute la relación que hay entre las sensaciones o lo que podemos percibir (aisthesthai) y el entendimiento (suneseos) y se llega a la conclusión de que tanto las imágenes mentales (phantasmion) como las demás sensaciones perceptuales presuponen que existe razón en los animales no humanos. (Plutarco *De sollertia animalium* en Newmyer, 2011, p. 18)

El segundo tratado de Plutarco, “Sobre si las bestias son racionales”, también conocido como Grilo o Gryllus (literalmente “oink-oink”) es una sátira de la escena de la Odisea en la que los compañeros de Ulises (Odiseo) son transformados en cerditos por la maga Circe. En la Odisea, Ulises convence a Circe de que los regrese a su estado

natural, pero Plutarco añade una vuelta de tuerca a la historia. Uno de los hombres de Ulises, Grilo, se niega a ser reconvertido alegando que la vida de un animal es preferible e incluso superior a la de un humano. Por boca de Grilo, Plutarco llega a decir que los animales son superiores en su comportamiento a los humanos, ya que viven de acuerdo a la naturaleza (*physis*), lo cual demuestra que los animales poseen razón e inteligencia.

– GRILO: [...] ¿de quién hemos aprendido los cerdos, cuando estamos enfermos, a ir a los ríos a por cangrejos? Y ¿quién ha enseñado a las tortugas a comer orégano después de devorar una víbora? ¿Quién ha enseñado a las cabras cretenses, cuando son alcanzadas por las flechas, a buscar el dicitamo, con cuya ingestión expulsan las puntas?. Pues si dices la verdad, a saber, que su maestra es la naturaleza, estás elevando la inteligencia de los animales a la categoría del más poderoso y sabio principio. Y si creéis que no hay que llamarlo «razón» ni «inteligencia», mira a ver si le buscas un nombre más hermoso y honorable, ya que, no te quepa duda, proporciona una capacidad mejor de actuación y más admirable. (Plutarco, trad. 1985, p. 365)

Es interesante destacar que cuando “Grilo” habla de “la categoría del más poderoso y sabio principio”, se está refiriendo a la prudencia (*phrónesis*), la más importante virtud del pensamiento moral para Aristóteles. Plutarco, por boca de Grilo, está afirmando que la razón y la inteligencia de los animales son evidencia de que también ellos poseen un tipo de sabiduría práctica o sensatez. En otros tratados Plutarco menciona que los animales tienen una ventaja sobre nosotros, pues al vivir en la naturaleza y aprender de ella, ésta les enseña templanza y valentía, virtudes difíciles de alcanzar por los humanos, quienes viven alejados del mundo natural. (Newmyer, 2011)

Por último, Plutarco considera que las diferencias entre las capacidades mentales de los animales no humanos son, como las nuestras, diferenciables sólo en grado y no en cualidad.

– GRILO: Precisamente [...] noble Ulises, se puede muy bien deducir que la naturaleza animal no está desprovista de razón ni de capacidad de comprensión. Pues igual que no hay un árbol más o menos inanimado que otro, sino que todos ellos son igualmente insensibles (ya que ninguno de ellos posee alma), del mismo modo no podría dar la impresión de que un animal tiene una inteligencia menos despierta o es menos apto para aprender que otro, a no ser que todos ellos estuvieran dotados de razón y de capacidad de comprensión, por más que unos lo estén en mayor medida que otros. (Plutarco, trad. 1985, p. 367)

Es interesante notar que el argumento gradual de las facultades cognitivas de los animales está presente en casi todas las escuelas griegas con la excepción del estoicismo. Para los estoicos, los actos aparentemente inteligentes de los animales no son producto de la razón (lógos), sino de ciertas “disposiciones naturales”. Más tarde, esta visión va a pasar a Descartes, para quien la sensibilidad, la imaginación (capacidad de pensar en imágenes) y las emociones son mecanismos que provienen de la fisiología del cuerpo (instinto bruto) y no forman parte del pensamiento. Plutarco aprovecha la oportunidad para criticar este argumento estoico contra la inteligencia animal que pretende negar cualquier grado de razón en los animales. Siguiendo la noción Aristotélica de que nada en la naturaleza ocurre sin un propósito, Plutarco señala que ésta no habría dotado a los animales de sensibilidad, sin pretender poner esa facultad para algún uso. (Babut 1969; Newmyer 2011)

Esta discusión aún está presente dos mil años después. Desde la perspectiva de las ciencias de la cognición animal, Plutarco estaría contrastando esta concepción instintivista o mecanicista con la observación ‘etológica’, de que los animales manifiestan conductas complejas frente al ambiente que no pueden ser explicadas sin el recurso a capacidades cognitivas superiores. Si los animales no humanos son capaces de percibir el medioambiente e interactuar con él en distintos grados, entonces también deben poseer algún tipo de consciencia sobre su entorno en distintos grados. Por otro lado, desde la perspectiva de las Éticas animales, Plutarco se estaría adelantando a las discusiones contemporáneas sobre si se debe conceder un estatuto moral a los animales

no humanos basándose en que poseen sentiencia (la capacidad de sentir placer o dolor) o autoconsciencia (la capacidad de percibir el mundo desde la perspectiva de un yo).

El tercer y último tratado sobre los animales de Plutarco, *De esu carnium*, es quizás el más famoso y citado de todos, pero a la vez, el más controversial de los tres. Discutido abundantemente por la literatura vegana tanto en páginas web como en libros y artículos de periódico, *De esu carnium* ha sido fuente de numerosas interpretaciones erróneas. Por un lado, se considera un manual del perfecto vegano, si bien no está claro que Plutarco lo fuera. Por otro, al alegar que el hombre no es carnívoro por naturaleza, una relectura viciada de Plutarco, ha alimentado tesis patentemente falsas sobre la dieta humana, como la de que el ser humano es biológicamente frutívoro.¹¹ Si bien “Sobre el consumo de carne” es un panegírico del veganismo en plena época clásica, de ello no se puede inferir, como hemos mencionado, que Plutarco fuera vegano. De hecho, algunos de los pasajes de su tratado parecen indicar que, o bien no lo era, o que lo había sido sólo en su juventud.

Lo que está fuera de toda duda es que se trata de un escrito sin precedentes en la literatura clásica. Ofrece un retrato tan realista de los horrores sufridos por los animales criados y sacrificados para el consumo humano que algunos autores no pueden evitar considerarlo sorprendentemente moderno. (Newmyer, 2011, p. 106) Bajo esta óptica, Plutarco parece una especie de Peter Singer en el mundo clásico, si bien el famoso filósofo australiano y padre del movimiento de la liberación animal, considera en su libro *Animal Liberation* (1975), que el maltrato de los animales domésticos en la agricultura animal es un tema moderno y sin precedentes en la filosofía clásica. Ciertamente, entre sus argumentos se encuentra, más allá de una apología del vegetarianismo, una amplia gama de razones de índole ética, científica y filosófica asombrosamente modernos. Siendo una obra de mayor tamaño, no vamos a analizarla de la misma manera que los tratados anteriores. En su lugar la discutiremos integrando sus argumentos en el conjunto de las obras de Plutarco.

¹¹ Al respect, vale la pena leer el artículo de Josep Maria Roselló “Carlos Brand: Filósofo del vegetarianismo” (Roselló, 2013)

Los argumentos principales de la visión de Plutarco sobre los animales suelen ser presentados bajo tres categorías: Argumentos de índole higiénica y médica; argumentos metafísicos o mítico-religiosos y, por último, argumentos éticos y filosóficos. (Tsekourakis, 1986) Los primeros tendrían que ver con que el hombre no es un ser carnívoro por naturaleza. Por lo tanto, el consumo de carne animal es una práctica antinatural, ya que daña el cuerpo y la mente. Los segundos son de índole metafísica. Se trata de la creencia en la transmigración de las almas (la *metempsícosis* pitagórica) y del miedo a que, si consumimos carne animal, podríamos estar devorando a parientes o amigos. Como hemos discutido antes, para los pitagóricos, esto era más parecido a un acto de canibalismo que de crueldad. Por último están los argumentos ético-filosóficos. Estos son los que parece preferir Plutarco, pues son los que más enfatiza y son los que discutiremos con más atención. Quizás parezca que nos estamos extendiendo mucho en la discusión de Plutarco, pero vale la pena repasar estos argumentos con un poco más de detalle porque los vamos a ver repetidos en la tradición occidental hasta el día de hoy.

Sobre el primero, que el consumo de la carne no es natural en el humano, cabe decir que Plutarco es muchas veces contradictorio. Por un lado, en De esu carnium nos dice:

[...] en nuestra opinión es absurda la afirmación de tales hombres en el sentido de que el principio de la práctica (de comer carne) se halla en la naturaleza. Efectivamente, que el acto de comer carne no es connatural al ser humano viene demostrado, en principio, por la morfología de su cuerpo. Y es que el cuerpo del ser humano no se parece al de las criaturas de condición carnívora: carece de hocico corvo, de garras agudas, de poderosas fauces, de estómago resistente, de jugos internos capaces de digerir y elaborar alimentos pesados, y carne.

Lo que Plutarco afirma no es controversial. Es evidente por su morfología que el humano no posee las características fisiológicas de un carnívoro. En esto no hay disputa alguna. Todo parece indicar que Plutarco está utilizando el sentido común para rebatir un argumento extremo, el de que somos carnívoros por naturaleza. Una mera comparación

entre la morfología de sus cuerpos y los nuestros basta para mostrar la diferencia. Sin embargo, Plutarco va más allá. Nos dice que por esas razones, en nosotros, “la naturaleza desaprueba comer carne”.

Así es que, por estas razones —la sencillez de los dientes, la pequeñez de la boca, la delicadeza de la lengua, la escasa capacidad de nuestros jugos para la digestión—, la naturaleza desaprueba comer carne.

¿Significa esto que Plutarco está diciendo que los humanos son herbívoros o frugívoros? Así parecen haberlo entendido algunos. (Spencer 1995 p. 100) También ha llevado a otros autores a extremos anticientíficos. (Roselló, 2013)¹² Sin embargo, el mismo Plutarco indica que el consumo de carne puede servir como un complemento alimenticio en la dieta humana. ¿Cómo se pueden congeniar ambas posturas? Para contestarlo vamos a contextualizar la argumentación de Plutarco en *De esu carnium*. En “Preceptos sobre la defensa de la salud y Charlas de sobremesa”, Plutarco nos dice que comer carne no es tan natural en nosotros como sí lo es en los animales carnívoros. En ellos el consumo de carne es necesario e ineludible, pero esto no implica que los humanos seamos biológicamente incapaces de procesarla. La podemos comer y así lo hacemos de vez en cuando. Lo importante es que no abusemos de ella. De hecho, podemos sustituirla por otros alimentos más acordes con nuestra constitución, ya que la digestión de la carne tiene un efecto pesado sobre nuestra mente y no es necesaria para una complexión fisiológica tan ligera como la humana. (Plutarco, trad. 2011, p. 106) Las frutas y los vegetales, nos dice Plutarco, pueden ser más acordes con nuestra salud.

Como vemos, no existe evidencia de que Plutarco defendiera que los humanos fueran herbívoros, frugívoros, graminívoros o insectívoros, por mencionar algunos de los comportamientos alimentarios conocidos hoy en día. Todos estos son conceptos modernos determinados por un conjunto de factores anatómicos, genéticos, conductuales y evolutivos que serían completamente ajenos a la mentalidad de Plutarco. Ciertamente, el estilo de Plutarco no ayuda. Sus términos están mal definidos, a veces es confuso y

¹² Por ejemplo, el filósofo del vegetarianismo, Carlos Brandt, inspirado en Plutarco y utilizando argumentos obsoletos de Cuvier y Linneo, pretendía demostrar “científicamente” que los humanos no están diseñados para consumir carne. Son, por lo tanto, frugívoros o herbívoros.

también contradictorio. Pero esta confusión quizás proviene de otro lugar. Cuando Plutarco habla de que los hombres no son carnívoros por naturaleza, suele hablar de la naturaleza del cuerpo humano (en griego, *physis*, de ahí la palabra fisiología), pero ésta también incluye los aspectos dietéticos de la alimentación, la higiene corporal y la salud. (Ramón-Palerm y Bergua-Cavero, Plutarco 1985)

Sobre el segundo, el argumento de la transmigración de las almas, Plutarco no le da mucha importancia, como puede verse en el primer párrafo de *De esu carnium*:

De verdad preguntas, tú, por qué razón Pitágoras se abstenía de comer carne? En lo que a mí respecta, más bien me asombro y me pregunto por qué gran accidente y en qué estado mental el primer hombre utilizó su boca para desgarrar y llevó a sus labios la carne de una criatura muerta, tendió su mesa con cuerpos muertos y pálidos y se aventuró a llamar alimento y nutrición a esos seres que en un momento se alegraron, lloraron, se movieron y vivieron [...] ¿Cómo pudieron sus ojos soportar la matanza cuando sus gargantas eran cortadas y sus miembros descuartizados? ¿Cómo soportaba su olfato el hedor? ¿Cómo no repugnaba la contaminación a su gusto, el cual se hallaba en contacto con las llagas de otros seres y recibía flujos y sangre de heridas mortales? (Plutarco, trad. 1985, pp. 377-378)

Como podemos ver, le importa más enfatizar los argumentos éticos e higiénicos que los metafísicos. Sobre si Pitágoras se abstenía de comer carne a causa de la doctrina de la metempsícosis le parece un dato poco relevante. Lo que sí le importa es destacar que el hacerlo es un acto inmoral y que denota una particular forma de barbarie y crueldad contra los seres sintientes. Además refleja una enorme ignorancia, pues aquel que lleva a cabo tal acto manifiesta un enorme desdén por su salud e higiene. No en balde es el primer párrafo de su obra. Este pasaje está diseñado para producir asco en el lector y de esa manera sentar la tónica de sus argumentos posteriores.

Como hemos señalado, son precisamente los argumentos éticos y filosóficos los que más destacan en las obras de Plutarco. Estos, a su vez, se ramifican en diversas justificaciones o tesis, cada una de las cuales se sigue discutiendo hasta el día de hoy. Para empezar, Plutarco argumenta que los animales poseen sensibilidad, eso significa que sufren, sienten emociones, ríen y lloran. Esto implica que debemos abstenernos de hacerles daño. Esta línea argumentativa es probablemente la más discutida en las éticas animales actualmente. Como hemos comentado anteriormente, la misma comenzó con la publicación del libro de Peter Singer, *Animal Liberation*, traducido al castellano como Liberación Animal: Una nueva ética para nuestro tratamiento de los animales. Publicado en 1975 y considerado por muchos como la "Biblia" del movimiento de liberación animal", fue con esta obra que comenzó el debate actual de las éticas animales.

De la misma manera que Plutarco, Singer argumenta que los animales son capaces de sentir placer y dolor. Esa es la base de su derecho a ser incluidos dentro de la esfera moral. En adición, como también lo hizo Plutarco en su tiempo, Singer critica los medios de producción masivos de la agricultura animal. Singer revela las espantosas prácticas a las que son sometidos los animales destinados al consumo humano en las granjas industriales modernas. Explica, por ejemplo, que sus vidas son cortas y miserables, que son alimentados con hormonas para aumentar su tamaño y mejorar el sabor de su carne, que reciben constantes inyecciones de antibióticos para evitar las enfermedades que se desarrollan en condiciones de total hacinamiento y que, a menudo, pasan su vida entera en total oscuridad antes de ser golpeados y pateados de camino al matadero. Estas descripciones son reminiscentes de las hechas por Plutarco en su tiempo.

Plutarco también estaba horrorizado por los medios de producción masivos de la agricultura de su época y por los terribles sufrimientos que esto producía a millones de animales.¹³ En Grilo, y en otros tratados, Plutarco argumenta que los animales no humanos poseen un alma sensible y racional. Son seres que sufren y que también están

¹³ Para la época de Plutarco, se estima que vivían 120 millones de personas en el imperio romano, de los cuales, al menos un millón vivía en Roma. La dieta romana incluía un alto consumo de carne animal, tanto de animales terrestre como marinos, incluyendo peces, mariscos y muchos otros productos animales. ver: Cameron, R., Neal, L. & Coll, M. (2005). Historia económica mundial : desde el Paleolítico hasta el presente. Madrid: Alianza Editorial.

dotados de razón e intelecto. Por estas y otras razones es inmoral e injusto matarlos para consumir su carne, abusar de ellos, causarles daño o utilizarlos sólo para nuestro beneficio a costa de su bien. Ahora bien, la razón de esta inmoralidad es múltiple. Por un lado se trata de que son seres que están conscientes del mundo tanto como nosotros. Matarlos o utilizarlos para nuestro beneficio es un uso instrumental que viola su dignidad.

Si bien Plutarco no utiliza estos términos sí defiende un trato justo y una consideración moral basada en sus capacidades mentales y su raciocinio. En este sentido, se adelanta a las tesis del filósofo Tom Regan, padre del movimiento de los derechos de los animales, quien en su libro *The Case for Animal Rights* de 1983 argumenta que algunas especies de animales no humanos están conscientes de su entorno y de ellos mismos. Saben que son un alguien y no un algo y su vida les importa incluso cuando no le importa a nadie más. Regan llama a esta modalidad de consciencia la cualidad de ser un “sujeto de una vida”. Esto implica que no podemos utilizarlos como cosas, mucho menos matarlos o dañarlos, pues tienen una dignidad inherente que debe ser respetada.

Por otro lado, Plutarco hace referencia al daño psíquico que implica para nosotros mismos ser crueles contra los animales. De los numerosos escritos del filósofo greco-latino se desprende que un hombre moral debería sentir compasión y simpatía hacia los animales y nunca les provocaría daño por placer. Plutarco considera que maltratar a los animales endurece y atrofia nuestra sensibilidad moral y hacerlo por placer implica que tal persona no está bien mentalmente. Para los que conocen sobre la filosofía de Immanuel Kant, este argumento les sonará familiar. Como explicaremos al final de este capítulo, Kant basa toda su visión sobre la consideración moral que se les “debe” a los animales no humanos sobre estos dos pilares.

Por último, la tesis de que los animales no humanos son seres conscientes implica que maltratarlos no sólo es un acto cruel, sino que también podría ser considerado injusto, ya que poseen razón (sobre la diferencia entre crueldad e injusticia haremos hincapié en otros capítulos). A diferencia de los modernos abolitionistas como Gari Francione, quienes consideran que no pueden existir relaciones justas entre humanos y animales, pues éstos últimos siempre terminan siendo explotados, Plutarco considera que tal

relación es posible y alcanzable. No sólo afirma que pueden existir relaciones de justicia entre animales y humanos, sino también que pueden existir relaciones que sean beneficiosas para ambos. Es decir, Plutarco reconoce que nuestras interacciones con los animales no humanos pertenecen a la esfera de la justicia, algo que han negado casi todos los teóricos de la justicia hasta el día de hoy y que ha sido recientemente rescatado por Martha Nussbaum (2006, 2012). En adición a la inclusión de los animales en la justicia, Plutarco considera que es posible desarrollar relaciones sociales y políticas justas y de beneficio mutuo entre humanos y animales que no sean de explotación, tal y como lo hacen Will Kymlicka y Sue Donaldson, en su libro *Zoopolis* de 2011. Plutarco no sólo se adelanta a su época, sino que nos acerca aún más al tema de nuestra investigación y nos dirige, vertiginosamente, hacia la conclusión final de esta tesis, pero todo esto será materia de discusión en nuestro último capítulo.

Las tesis de Plutarco pueden ser divididas en tres grandes líneas argumentativas. En primer lugar defiende el trato compasivo hacia los animales no humanos basándose en nuestra humanidad y en nuestra moralidad, condenando la crueldad como una manifestación de mala salud mental. En segundo lugar argumenta que se debe tratar a los animales con la misma compasión y simpatía de la que son capaces entre ellos, alegando que se les debe otorgar una consideración moral basada en su capacidad de sentiencia. En tercer lugar esboza el argumento de la concesión de un estatuto moral basado en sus capacidades cognitivas.

Es importante destacar que, si bien las consideraciones éticas y filosóficas de Plutarco sobre los animales no humanos pueden ser fundamentales para entender el debate contemporáneo sobre las éticas animales, en su tiempo fueron poco características de las actitudes griegas y romanas hacia éstos, como veremos más adelante. Por otro lado, no pretendemos decir que Plutarco haya influenciado a los pensadores que hemos discutido –de hecho, prácticamente ninguno de ellos lo menciona. Tan sólo hemos querido mostrar que la manera en que Plutarco enfoca las cuestiones relativas a las capacidades mentales de los animales y defiende su consideración o estatuto moral cobran gran relevancia hoy en día dado el interés que suscita este tema entre científicos, filósofos y público en general.

§ 3. Porfirio

Entre los demás filósofos grecolatinos que siguieron esta línea cabe destacar al filósofo neoplatónico Porfirio, discípulo de Plotino y fiel seguidor de sus enseñanzas. Su obra *De abstinence* (Sobre la abstinencia) es uno de los documentos más valiosos del mundo clásico en cuanto a las relaciones entre humanos y animales. Lo asombroso de esta obra es que Porfirio resume prácticamente todos los argumentos que se han esgrimido en defensa del vegetarianismo. Muchos de ellos son similares a los que utiliza Plutarco –quizás demasiado similares, pues a veces, lo plagia extensamente, como resalta Newmyer (2011).

Nos centraremos en un tema que apenas tocamos al discutir a Plutarco, si bien éste lo discute en profundidad: el de la justicia hacia los animales no humanos. La estructura general del argumento de Porfirio es que todos aquellos seres que participan del logos se deben justicia unos a otros por compartir un mismo vínculo de parentesco y afinidad (*oikeiosis*)¹⁴ Esta doctrina de la afinidad es la que, según los estoicos, permite la inclusión en la esfera moral. Los estoicos se la niegan a los animales. Esto les permite argumentar que los animales no están incluidos dentro de la esfera moral. Sin embargo, Porfirio, argumenta que también los animales poseen logos, tanto interna como externamente. Ello le permite demostrar, no sólo que los animales deben estar incluidos dentro de la esfera moral, sino que los humanos también les deben justicia.

El tema de la justicia es discutido en el tercer libro del tratado "Sobre la abstinencia". Allí Porfirio sostiene que los seres humanos tienen una deuda de justicia con otras especies. Para Porfirio y Plutarco los animales, están dotados de razón al igual que los humanos, pero además pueden entender la equidad y la practican entre ellos.

¹⁴ Sobre el uso del término *oikeiosis* y su complicada traducción ver R. Radice "oikeiosis". *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Introduzione di G. Reale (2000). No hemos seguido la indicación de Radice de traducirlo por *apropiación* (p. 3), ni tampoco por *asimilación*, aunque consideramos que la noción de asimilación en la doctrina de Galeno (p. 290) es más adecuada, puesto que "sólo las cosas que comparten una misma naturaleza pueden ser asimiladas por el cuerpo". Nos parece que en este contexto, afinidad, es una mejor forma de hacer valer la relación de parentesco y de mancomunidad racional-moral que existe entre seres humanos y animales, según Porfirio.

[...] ¿Quién ignora que, en su estado gregario, (los animales) observan mutuamente un sentido de la justicia? Entre las hormigas, las abejas y sus semejantes, cada uno de sus miembros lo respeta. ¿Quién no ha oído hablar de la fidelidad, para con su pareja, de las palomas torcaces, que, si son víctimas de un adulterio, matan al adúltero, si los sorprenden, o de la justicia de las cigüeñas para con sus padres? En cada uno de ellos destaca una virtud propia para la que está dotado por naturaleza, sin que por ello la naturaleza y solidez de la virtud le priven de su condición de racionales. En efecto, hay que refutar este hecho, si los actos de las virtudes no son también propios de una habilidad racional. Pero si no comprendemos cómo actúan, por el hecho de no poder penetrar en su razonamiento, no los acusaremos, sin embargo, por ello de seres irracionales. Porque nadie puede introducirse en la mente de la divinidad; por los actos del sol dimos nuestra aprobación a los que lo declararon un ser dotado de intelecto y razón. (Porfirio, “Sobre la abstinencia” III. 11–12, 18; trad. Lorente, M. 1984 p. 155)¹⁵

Los ejemplos que ofrece Porfirio de hormigas y abejas que respetan la justicia o palomas que matan al ave adúltera pueden resultar un poco ingenuos para el lector contemporáneo. Al fin y al cabo, comportamientos de este tipo serían fácilmente explicados hoy en día mediante mecanismos mucho menos complejos que los que supone Porfirio. Por ejemplo, mediante los clásicos estudios de memoria episódica en Charas Floridanus o mediante las explicaciones instintivas o genéticas de la ecología del comportamiento. Sin embargo, la noción de que los animales no humanos poseen un sentido de la justicia o equidad ha sido recientemente recuperada por etólogos cognitivos y primatólogos en la investigación de las capacidades sociales de los animales no humanos.

¹⁵ Todas las citas de “Sobre la abstinencia” de Porfirio están sacadas de la traducción de Miguel Periago Lorente de 1984. Para facilitar la búsqueda de los textos en otras traducciones de esta obra, cito primero el texto clásico y luego indico la paginación en la traducción de Lorente.

Hoy en día este concepto está ampliamente respaldado por las evidencias científicas. Al respecto, pueden consultarse los estudios de comportamiento y las investigaciones cognitivas de Frans de Waal o Mark Bekoff y otros. (Bekoff 2001, de Waal & Brosnan, 2003; Whiten, Horner & de Waal, 2005; de Waal 2006, 2009) Haciendo este ajuste al argumento y aplicando el mismo razonamiento de Porfirio obtenemos el corolario buscado por el filósofo, a saber, que estas facultades son evidencia de que los animales no humanos son capaces del tipo de habilidades racionales que nos permiten atribuirles cierta noción de justicia o equidad. Irónicamente, no fue por “los actos de virtud” de los animales, sino más bien por sus actos de mendacidad que se descubrió por primera vez que algunos de ellos poseían habilidades cognitivas superiores. En particular por la capacidad de mentir de ciertos primates, pues esto presuponía intencionalidad y, para algunos, incluso una teoría de la mente del otro. Todo esto lo discutiremos con detalle en el próximo capítulo, pero volvamos ahora a Porfirio.

Como indica el fiel discípulo de Plotino, la principal justificación para matar animales y comerse su carne se fundamenta en la creencia de que carecen de racionalidad. Por este motivo, se les ha considerado seres inferiores y han sido regularmente excluidos de la esfera de la justicia. Este argumento proviene de los estoicos, a los cuales Porfirio considera enemigos ideológicos. Para rebatir este argumento, Porfirio sostiene que los animales sí están dotados de un tipo de racionalidad que él considera "incompleta, pero no totalmente ausente", lo cual les hace afines (oikeioi) a los seres humanos.

Existen dos clases de argumentación, según los estoicos, una interna y otra externa, que se expresa oralmente. [...] conviene precisar de cuál de ellas excluyen a los animales. (p. 140)

[...] empecemos, en primer lugar, por la enunciativa que se manifiesta por la voz [...] ¿por qué razón quedan excluidos de ella los animales que emiten sonidos? ¿Y por qué no piensan sus experiencias antes incluso de decir lo que desean decir? Llamo pensamiento al sonido que se emite en silencio en el interior del alma. Por consiguiente, si se emite un sonido por

la lengua, como quiera que suene, ya sea bárbaro, griego, de perro o de buey, los seres vivos que los producen están dotados sin duda de una capacidad de raciocinio; los hombres hablan, por su parte, de acuerdo con las leyes humanas, y los animales a tenor de las leyes de los dioses y de la naturaleza que a cada uno le tocó en suerte. Mas si no los comprendemos, ¿qué importa ello? Porque tampoco los griegos comprenden la lengua de los indios, ni los que se han criado en el Ática la de los escitas. (p. 141)

[...] en tanto que para ellos su lengua es comprensible y posee muchos matices, tal como para nosotros es habitual la nuestra. Igualmente también entre los animales su lenguaje les llega por especies, de un modo particular; para nosotros, en cambio, es un ruido tan sólo perceptible, pero carente de significado, por el hecho de que nadie, con suficiente información, nos ha enseñado nuestra lengua, para poder traducir a ella lo que se dice entre los animales. (p. 142)

Como vemos, Porfirio diferencia entre dos tipos de facultades: externas e internas. Las internas serían capacidades tales como la memoria, la prudencia, y el afecto. Las externas estarían a cargo de funciones más complejas como el lenguaje. Ambas nociones provienen de los estoicos. Utilizando su misma terminología, Porfirio, considera que los animales poseen tanto *logos endiathetos* (la palabra hablada) o *logos externo*, como *logos prophorikos* (la palabra interna) o el *logos interno*.¹⁶ Los animales poseen un *logos externo* que los humanos no pueden comprender, pues no dominan su lengua. Pero esto, a su vez, es evidencia de que también poseen un *logos interno*, ya que de lo contrario no podrían entenderse entre sí. De ello se infiere que incluso cuando el *logos externo* no sea inteligible para nosotros, ello no es razón para excluirlos de la comunidad moral, pues el mero hecho de que lo tengan y se comuniquen entre sí implica que también poseen uno interno y en ello son afines (*oikeioi*) a nosotros.

¹⁶ Esta distinción es rara en la filosofía, pero muy común en la teología, siendo Philo de Alejandría el primero que la utiliza para explicar cómo Dios habló a Moisés “por dentro” (mediante una revelación) y no mediante una voz externa, como sí lo hizo Moisés a Aarón para que fuera el portavoz de su mensaje.

El hecho de poseer un logos interno o razonamiento les permite tener emociones (Pathé) así como un sentido de la justicia que surge de su participación en la razón. Esto los une aún más a nosotros por afinidad (oikeiosis), facultad que puede ser tanto positiva como negativa, pues también las circunstancias de carestía o los momentos de escasez operan en ellos y los hacen comportarse injustamente cuando se trata de sobrevivir. Esto sucede con los animales salvajes, pues no viven en sociedades humanas y tienen que recurrir a todo tipo de estrategias para “adaptarse a su medio”, pero también sucedería con nosotros si tuviéramos que vivir como ellos en situaciones de carestía. Los brutales comportamientos que exhibimos en situaciones extremas de guerra o de hambre, hablan aún más de nuestra afinidad con los animales.

Se puede uno admirar de que los que hacen depender la justicia de la razón, y llaman salvajes e injustos a los animales que no tienen contacto con nosotros [...] del mismo modo que entre los hombres se pierde la vida, si se suprime la sociedad, así también ocurre entre los animales. [...] Ciertamente es, en efecto, el dicho de Aristóteles de que, si todos los animales consiguieran abundancia de comida, no se producirían agresiones entre ellos ni contra los hombres, pues por aquélla, aunque sea la estrictamente necesaria, y por su territorio se producen entre ellos las rivalidades y los afectos. Pero si los hombres se vieran, como los animales, cercados totalmente hasta una situación de estrechez, ¿hasta qué punto se mostrarían más feroces incluso que aquéllos que juzgan salvajes? La guerra y el hambre ha hecho ver cómo ni siquiera rehúsan comerse entre sí; y sin guerra y hambre, además, se comen los animales domésticos que conviven con ellos. (pp. 155-156)

Esto, sin embargo, no se aplica a los animales domésticos, quienes sí pueden manifestar este sentido de justicia y ser partícipes de él, pues dependen de nosotros y nosotros de ellos.

En efecto, las aves, los perros y la mayoría de los cuadrúpedos, [...] la naturaleza, su creadora, los constituyó en una situación de dependencia de

los hombres, y a éstos de los animales, dejándoles inserto el sentido de la justicia para con nosotros y a nosotros para con ellos. [...] Por estos y por otros hechos que recordaremos a continuación, repasando los escritos de los antiguos, se demuestra que los animales son racionales, con una razón imperfecta en la mayoría de ellos, pero no carentes completamente de ella. Y si la justicia se proyecta sobre los seres racionales, como reconocen nuestros adversarios ", cómo no vamos a tener también nosotros un sentimiento de justicia para los animales. (Porfirio, "Sobre la abstinencia" III. 11–12, 18; trad. Loren, M. 1984 pp. 155-162)

Hemos visto, que según Porfirio, los animales demuestran raciocinio, si bien la mayoría lo hace de una manera imperfecta. Desde una óptica contemporánea se podría alegar que los animales tienen los requisitos mínimos para ser beneficiarios de las protecciones de la justicia. Esto, sin embargo, es mucho más complicado de lo que parece a simple vista. Una de las teorías contemporáneas más influyentes es la filosofía política de John Rawls, expresada por primera vez en su libro *A Theory of Justice* (1971). En su teoría de la justicia, Rawls exige una serie de condiciones muy estrictas para poder participar de la justicia. Las llamadas *circunstancias de la justicia* (circumstances of justice) exigen condiciones inasequibles para los animales no humanos. De la misma manera, así también lo exigen las teorías del contrato social clásicas.

Estos y otros temas serán discutidos en la segunda parte. Baste decir, por el momento, que las condiciones de Rawls no son ni siquiera asequibles para muchos seres humanos. Por ello, y por muchas otras razones discutidas adelante, su teoría no debe ser tomada como un obstáculo para el desarrollo de relaciones de justicia hacia los animales no humanos. Mantenemos que estas relaciones se pueden y se deben dar en estas condiciones, tal y como lo había asegurado Plutarco.

Recapitulando lo dicho hasta ahora, podemos decir que la conciencia ética hacia los animales no humanos siempre ha estado presente en nuestra civilización, incluso en sus albores. Ya en la Grecia Antigua diversos autores, desde Homero hasta Epicuro, pasando por Pitágoras, Herodoto, Empédocles y Xenócrates, habían defendido de una u

otra forma, bien fuera en sus regímenes de vida o en sus filosofías, un trato ético hacia nuestros congéneres animales, en particular, en cuanto a la prohibición de alimentarse de su carne. (Dierauer, 1998, pp. 1195) Muchos de ellos llegaron a convertirse en auténticos defensores de un incipiente movimiento vegetariano por encontrar repugnante el tener que alimentarse de seres que a todas luces podían sufrir tanto como los humanos.

Este movimiento llegó a tener muchos adeptos en el imperio romano con seguidores de la talla de Cicerón, Lucrecio, Virgilio, Ovidio, Séneca, Plinio el viejo, Plutarco o Porfirio, quienes se abstenían de comer toda carne animal o recomendaban hacerlo a todos aquellos que tuvieran el más mínimo sentido de civilización, sensibilidad y dignidad humanas. De éstos hemos destacado tres, no sólo por la importancia que tienen en el pensamiento occidental sino, sobre todo, por la pertinencia de sus temáticas para las éticas animales y en el pensamiento contemporáneo sobre estos temas: Pitágoras, Plutarco y Porfirio.

Hemos visto que se alega que Pitágoras basaba su dieta vegetariana en la doctrina de que los seres humanos reencarnaban en los animales, si bien esa podría no ser su única razón. Plutarco y Porfirio, por su parte van más allá. Consideran que los animales poseen un alma sensible y presentan toda una serie de argumentos diseñados para demostrar que los animales son seres sensibles y conscientes que merecen dignidad, demuestran compasión y pueden participar de la justicia y de la política. Son capaces de formar sus propias comunidades o ser miembros de las nuestras.

De estos autores, el más importante es Plutarco. Los argumentos de Plutarco nos ofrecen un temprano ejemplo del debate actual y, desde nuestra perspectiva, constituyen un preclaro análisis de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos. Plutarco defiende un trato compasivo hacia los animales no humanos basándose en nuestra humanidad y en nuestra moralidad. Argumenta que los animales son seres sociales, capaces de desarrollar relaciones basadas en la compasión y en la empatía entre ellos y con nosotros. Esboza los primeros argumentos de la consideración moral hacia los animales sintientes y presenta, por primera vez en occidente, el

argumento de la concesión de un estatuto moral a los animales no humanos basado en sus capacidades cognitivas.

Más allá de sus aportaciones al vegetarianismo, las cuales siguen siendo relevantes hoy en día para quienes eligen llevar ese estilo de vida, sus aportaciones al ámbito de la ética y la política hacia los animales no humanos no han sido suficientemente reconocidas. En Plutarco, vemos un precursor de los argumentos que otros autores recogerían siglos más tarde: la teoría de los deberes indirectos de Immanuel Kant; los argumentos de la empatía y la compasión basados en las conductas pro-sociales de los animales no humanos y el fundamento evolutivo de una moralidad común (Bekoff, de Waal, Rizzolatti, etc.); los argumentos de la igual consideración de intereses del utilitarismo (Peter Singer, Oscar Horta) y, por último, el argumento de la concesión de estatuto moral y jurídico a todos aquellos animales capaces de tener una vida mental subjetiva (los “sujetos de una vida” de Tom Regan).

Porfirio, por su parte, recoge estos y otros argumentos de Plutarco y los expresa en distintas obras. Por medio de Porfirio podemos ver cómo también en la antigüedad occidental existía todo un debate que cubría otros temas fundamentales para la discusión contemporánea. En particular, el tema de la justicia y de la política entre y hacia los animales no humanos. Porfirio nos dice que los animales no humanos son capaces de formar sus propias comunidades y ser miembros de las nuestras, por todo lo cual, deben ser incluidos en la esfera de la justicia.

B. Perspectivas excluyentes

§ 1. El desarrollo de la visión dominante en la antigüedad griega: Humanos y animales en el pensamiento mitológico y literario griego

La visión imperante, heredada de los grandes filósofos griegos, Platón y Aristóteles no nace en un vacío. Sus teorías trataban de dar fundamento a una visión de los animales que ya existía en su propia tradición cultural. Mucho de su pensamiento está

basado en nociones heredadas de lo que podríamos llamar el “saber popular” de la época. El “saber popular” griego está plagado de mitos y leyendas, pero también de prejuicios e intuiciones que reflejan una particular visión de mundo. La antropología filosófica del pueblo griego busca comprender no sólo el papel del hombre en el universo, sino también explicar el papel de los griegos frente a los demás pueblos y naciones con los que interactuaban. En esta visión se mezclan tanto teorías filosóficas como justificaciones etnocentristas y sociopolíticas que sirven para fundamentar el *statu quo* social, defender su sistema económico y político y demostrar cuáles son las particularidades idiosincráticas del pueblo griego que lo hacen superior a otros pueblos y culturas.

Bárbaros, bestias, mujeres y esclavos

En la tradición griega, el ser humano era considerado parte del reino animal. Por ello era necesario buscar alguna diferencia cualitativa que lo distinguiera de los demás animales. Sólo así podría explicarse su dominio sobre las bestias, así como su grandeza. Esta justificación tomó diversas formas reflejadas en las distintas etapas del desarrollo del pueblo griego. Mucho de lo que ha quedado hace referencia sólo a la última de ellas: la filosofía de los grandes filósofos del periodo clásico y helenístico. Para entonces esta justificación ya había tomado su forma definitiva. En ella, el hombre (*anthropos*) domina a la naturaleza y a los demás animales, por su raciocinio (*logos*) y por su sociabilidad, lo cual lo habilita para poder vivir en comunidades políticas (*polis*).

De la misma manera que los humanos dominan a las *bestias*, los griegos, los más inteligentes y civilizados de los hombres, deben dominar a las mujeres, a los bárbaros y a los esclavos. Esto lo veremos con más detalle en la escala natural de Aristóteles, pero un ejemplo anterior de esta visión puede verse en la etimología de la palabra *bárbaro*. Este término, con el cual hacían referencia a todos aquellos pueblos que no hablaban griego, proviene de la onomatopeya griega que se usa para referirse al balar de las ovejas (*βάρβαρος*) denotando con ello su falta de intelecto y animalidad. Así mismo, las descripciones más populares de la vida y las costumbres de los *bárbaros* suelen hacer

hincapié en aquellas facetas que los hacen ver como brutales, lujuriosos o estúpidos¹⁷. Por su parte, Aristóteles justificaba la existencia de la esclavitud diciendo que había algunos hombres, que por su naturaleza servil debían ser dominados por aquellos que sabían mandar y en más de una ocasión asemeja a los animales con los esclavos justificando el uso que hacemos de ellos.

“Ni dioses ni bestias”: Humanos y animales en el pensamiento mitológico, literario y filosófico griego

En la primera antropología griega el ser humano era visto como un intermedio entre los animales (zōa) y los dioses (theoús). Esto se resume en la frase: “Ni dioses ni bestias”, la cual aparece continuamente en la discusión de estos temas. (Hartog, 2001) El hecho de que los griegos aceptaran que el hombre era también un animal siempre causó tensión en el pensamiento griego. Máxime cuando los animales exhibían actitudes que eran reprobadas por el pensamiento griego, si bien también podían ser encontradas en los humanos. Estas facetas, comunes pero poco deseables, eran consideradas “bestiales” o “bárbaras” para una sociedad civilizada. Esto hizo que los griegos trataran de buscar todo tipo de justificaciones para encontrar alguna diferencia esencial entre los humanos y los demás animales.

Esta tendencia se manifestaba también en la literatura. Por ejemplo, en la Odisea, obra atribuida a Homero¹⁸. El personaje de Odiseo siempre trata de mantener la diferencia entre humanos y animales, mientras que sus compañeros lo olvidan todo el tiempo. Eso es lo que causa que en la isla de la maga Circe sean convertidos en cerdos,

¹⁷ Una de las explicaciones teleológicas que ofrecen los griegos para justificar la existencia de la estupidez en el mundo es precisamente la de decir que gracias a ella los griegos se pueden aprovechar de los bárbaros.

¹⁸ Existe aún una discusión entre los filólogos clásicos que aún no ha sido zanjada, la cuestión de quién era Homero, si existió o si realmente se trataba de un conjunto de autores. Sobre las primeras cuestiones, la tendencia es a aceptar la existencia histórica de este autor, si bien, no todos están de acuerdo de si ambas de sus obras, la Iliada y la Odisea, fueron compuestas por él o por una escuela fundada por él: los *homeridae*. Dado que lo mismo sucede con las obras de Aristóteles y nadie lo recalca, para propósitos de esta tesis, no ponemos el nombre *Homero* entre comillas y damos por cierta, tanto su existencia como la autoría de sus obras.

como una metáfora de que no dominan sus pasiones. La brutalidad y la barbarie también están presentes en el mismo viaje de Odiseo. Su odisea, al mismo tiempo que fascinante, también recoge una advertencia: el peligro que entraña el mundo fuera de Grecia. El fascinante periplo de Odiseo, plagado de aventuras y desgracias, termina en un retorno a su querido hogar (Itaca). Con ello se destaca que sólo en Grecia se puede encontrar la hospitalidad que otorga la civilización. Fuera de las polis griegas, el mundo está lleno de monstruos, brujas y hombres salvajes, atrasados y bestiales que han perdido su humanidad o que nunca la tuvieron (ej. Polifemo).

El miedo de que el hombre regresara a su animalidad primigenia siempre estuvo presente en el pensamiento griego. La diferencia entre hombres y animales que encontramos en Platón y Aristóteles fue el lento resultado de un proceso largo y dilatado que se extiende desde los primeros poetas griegos hasta Protágoras. En el proceso, el pensamiento griego pasó por distintas etapas históricas y en cada una de ellas ensayó diversos modos de buscar alguna distinción esencial que pudiera diferenciar a los humanos de los demás animales. Para ello, los griegos trataron todo tipo de argumentaciones que pretendían encontrar alguna justificación apropiada. Resumimos algunas de ellas.

En primer lugar se trataba de su brutalidad. La manera más fácil de distinguir a las "bestias" de los humanos era su carácter violento y agresivo. Sin embargo, esta diferencia era difícil de mantener, sobre todo a raíz de la constante tendencia de los griegos a enfrentarse en guerras fratricidas entre ellos mismos. Además su propia mitología y literatura recordaban a los griegos su pasado violento. Relatos como la Iliada, ofrecen ejemplos tan brutales como la cólera de Aquiles. Estos episodios quedan grabados en la psique griega como una demostración de que tanto los animales como los humanos son capaces de llegar a los mismos extremos de violencia. En el caso humano es incluso peor, pues además pueden ser crueles entre ellos mismos. Así lo recuerda la escena de Aquiles diciéndole a Héctor cómo lo va a matar y después dejar pudrir su cuerpo. Cosa que luego hace, llegando a arrastrar su cadáver atado a su carro para luego dejarlo pudrir durante semanas, logrando así que su alma nunca llegue al Hades y que quede eternamente deformado.

El esfuerzo por encontrar esa diferencia esencial continuó. Poco a poco las diferencias fueron demarcándose hasta quedar dos de ellas que parecían distinguir categóricamente a los humanos de los demás animales. La primera diferencia esencial, mencionada por Homero, consistía en que los animales, a diferencia de los humanos no podían hablar. Su incapacidad para el lenguaje hacía ver a los griegos que al menos esa diferencia tenía que ser significativa. Si carecen de lenguaje no pueden comunicarse entre sí, lo cual significa que no pueden compartir ideas. Esto llevó gradualmente a la concepción de que los animales no sólo carecían de lenguaje, sino también de la capacidad de raciocinio. (Rahn, 1954) Ambas nociones, lenguaje y razón, confluyeron en la palabra *logos*. La cual denota capacidad verbal y, al mismo tiempo, capacidad de razonar.

La segunda diferencia que identificaron los griegos es que los animales no viven en comunidades altamente organizadas con una separación del trabajo (es decir, las polis), sino en grupos o manadas en las que siempre domina el más fuerte. Esto les hizo razonar que los animales carecen del sentido de la justicia, pues entre ellos no impera la ley, sino la fuerza bruta, ya que no controlan sus impulsos y son dominados por el instinto. Esta característica apunta a que no son seres gregarios como los humanos. De ahí derivan otra diferencia entre el ser humano y los demás animales: sólo éste es capaz de comprender las leyes y de acatar el derecho que emana de ellas.

Eventualmente llegaron a la conclusión de que ambas diferencias estaban entrelazadas de una manera causal: La facultad del *logos* hace que tengamos la capacidad de transmitir nuestras ideas. De esa manera podemos utilizar la persuasión en lugar de la violencia para dirimir nuestros conflictos. Esa misma capacidad es la que nos ha permitido dejar de vivir en la naturaleza para unirnos en grandes grupos y fundar ciudades. Por ello, el lenguaje es la más importante de las capacidades humanas. El *logos* nos permite razonar y, al mismo tiempo, que vivamos en polis. El ser humano es, por lo tanto, al mismo tiempo un animal racional (zoón logikón) y un animal político (zoón politikón). Estas dos habilidades nos han permitido separarnos de los demás animales, trascender la "barbarie" del estado natural y acercarnos a las más altas virtudes

que sólo poseen los dioses. El logos, es pues esa capacidad que nos hace, siendo aún animales, parecernos a los dioses.

Esta visión que diferencia a humanos y animales desde una doble perspectiva racional y social se fundamenta en los mitos y leyendas de siglos anteriores que quedaron grabados en la psique griega. Sólo hemos pretendido resumir su desarrollo en líneas generales, pues trazar toda su historia quedaría fuera del marco de esta investigación. Lo que sí podemos hacer es matizar el origen de esta perspectiva desde los primeros autores de la literatura griega. Ya la hemos ilustrado con las obras de Homero. Ahora vamos a hacerlo con la obra del poeta Hesíodo.

En Los trabajos y los días, Hesíodo narra el papel que le han otorgado los dioses a cada uno de los seres vivos.

Tal es el uso que ha ordenado Zeus a los hombres: los peces y los animales salvajes y los pájaros alados pueden comerse los unos a los otros, puesto que entre ellos no existe el derecho. Pero a los hombres les confirió la justicia, el más alto de los bienes. (Xirau, 2000, p. 22)

Hesíodo distingue claramente entre lo humano y lo animal. Para él, cada uno tiene un papel en la creación divina. Los animales no humanos son salvajes y violentos. Sus actos no pueden ser juzgados como malos o buenos ya que viven en la naturaleza y la naturaleza es salvaje y cruel. Entre ellos no existe el derecho ni pueden haber relaciones de justicia, la única ley que impera es la ley del más fuerte. Por otro lado a los humanos Zeus les ha concedido el más alto de los bienes, el don de la justicia. Entre todos los demás animales, sólo el hombre es capaz de dejarse regir por la ley, de vivir en comunidades políticas y de ajustar su comportamiento de acuerdo a reglas. En el orden establecido está ordenado que los animales sigan sus instintos y que los conflictos se resuelvan violentamente mediante la fuerza bruta. Los humanos, por su parte, tienen otro papel. Pueden controlar sus instintos y sus impulsos, son capaces de dirimir sus controversias pacíficamente. No necesitan de la violencia para resolver sus diferencias,

ya que pueden dialogar. Es decir, a diferencia de los demás animales, los humanos pueden regirse por la razón y por el derecho.

Hesíodo sabe que los humanos no siempre se comportan así, pero considera que deben hacerlo siempre que puedan. La justicia para Hesíodo es el máximo valor humano porque nos diferencia de los demás animales. Los humanos deben ser justos y los animales brutales. Ese es el orden natural de las cosas. En Hesíodo podemos ver ya los atisbos de una escala natural de los seres que delimita las esferas de acción propias de cada especie basadas en el orden natural, tanto a nivel ético como a nivel político. Como dice Xirau: “Esta separación entre la existencia de hecho y la existencia de derecho anuncia las teorías que Sócrates y Platón habrán de desarrollar unos siglos más tarde.” (Xirau, 2000, p. 22)

§ 2. Platón

Con el desarrollo de la filosofía y las ciencias, se produce una transición del pensamiento mítico al pensamiento filosófico, conocida por algunos como el paso del *mythos* al *logos*. Si bien esta tradición fue gradual, los filósofos y científicos griegos, seguían considerando al humano como un animal más. Por lo tanto, una definición biológica no otorgaba al hombre (*Anthropos*) una característica netamente distinta de las que se usaban en la taxonomía para definir a otros animales. Platón, de hecho, llegó a definirlo en este sentido como un animal bípedo sin plumas. Esto no quedó libre de chanza en su misma época, como lo atestigua Diógenes Laercio:

Tras oír que Platón definía al hombre como "Un animal de dos patas sin plumas", el filósofo Diógenes le envió a su academia un gallo desplumado comentando:

- Aquí está el hombre de Platón.

Platón tuvo que añadir a su definición: "...con uñas anchas y planas.

(«Vida de los filósofos más ilustres», VI, 14. en Laercio, trad. 2003)

Como para los griegos, la definición biológica no agota lo que es el ser humano, para definirlo hay que buscar una característica no física que lo separa del resto de los animales y le otorga el rango que le corresponde. Como hemos visto, esta característica es el *logos*. El hombre (*anthropos*) se distingue de los demás animales porque tiene *logos*, que en griego significa tanto razón como palabra o discurso. Como los animales no razonan como nosotros ni elaboran discursos racionales, quedan relegados a un estatuto inferior. Como bien menciona Jorge Ferrer en Deber y Deliberación, “en la definición del *logos* griego no entran los afectos, sino el conocimiento de tipo demostrativo y apodíptico”. (2007, p. 456) Se trata pues de un conocimiento lógico, un saber científico o *episteme*. Es evidente que los animales carecen de este tipo de conocimientos. Se concluye, pues, que están privados de *logos* y, por lo tanto, de razón. Son seres que están en un nivel ontológico inferior al de los seres humanos.

Un buen ejemplo lo podemos hallar de nuevo en Platón, quien creía que el ser humano, a diferencia de los animales era un animal racional. La razón es pues, la cualidad que nos distingue de otros animales y la parte del alma que tenemos que desarrollar si queremos ser felices. El hombre es por ello, el único animal divino, los demás seres no son más que reencarnaciones inferiores del alma inmortal:

La raza de los animales terrestres proviene de los hombres extraños a la filosofía, esclavos de sus pasiones. Los más estúpidos han recibido cuatro pies para estar más firmemente adheridos a la tierra, los todavía más estúpidos se arrastran bajamente por el suelo. La raza de los animales acuáticos representa hombres enteramente desprovistos de inteligencia, juguete de los más groseros apetitos; indignos de respirar un fluido puro, están condenados a vivir en el fondo de las aguas. [Platón, *Timeo*. Tomo VI. vers. Azcárate y Corral, 2012, p. 143)

En esta cita vemos como Platón cataloga a todos los seres vivos dentro de una escala ontológica jerarquizada, en la cual los seres humanos ocupan el puesto principal debido a su capacidad de razonar. Esta es la llamada *scala naturae* o cadena de los seres, según la cual todos los organismos pueden ser ordenados de manera lineal desde el más

simple al más complejo utilizando como criterio la inteligencia o su carencia de ella. En esta cita, vemos como Platón ubica las formas animales como el resultado de una degradación progresiva de la razón humana. Los primeros, después del hombre, son los cuadrúpedos (probablemente Platón está pensando en el ganado y los caballos). Estos están controlados por sus pasiones en tal medida que necesitan de cuatro patas para apegarse bien a la tierra, pues sólo ven lo que tienen delante. Luego vienen los animales que se arrastran o reptan por ella (probablemente reptiles y serpientes). De manera peyorativa, Platón explica que su menor inteligencia es demostrada por el hecho de no poder separarse del suelo, donde no hay nada que ver. Los últimos son los animales acuáticos (peces, probablemente), quienes carecen por completo de inteligencia y están por ello condenados a “respirar un fluido impuro”, el agua –en lugar del aire, como los demás animales.

Platón justifica las relaciones de dominación de los humanos hacia los demás animales basándose en una escala natural. La misma no es meramente biológica, sino metafísica y refleja una concepción del ser humano basada en el *logos*. Aunque en el discurso funge como una metáfora, la misma recoge ciertos elementos de la visión de mundo de los griegos que tienen efectos políticos. El *logos* no está presente en los demás animales. No se expresan razonablemente, son incapaces de hablar o de hacer discursos. Es decir, los animales no razonan como nosotros y, por lo tanto, deben quedar relegados a un estrato inferior al de los seres humanos. No merecen consideración moral y no pueden participar de la política ni de las instituciones humanas. Su único estatuto apropiado es el del dominio. Siguiendo la lógica que expusiera en La república, Platón argumenta que los humanos más inteligentes deben gobernar sobre los menos inteligentes. Así también los humanos deben, no ya gobernar, sino dominar a los animales no humanos. En este tipo de relaciones lo único que prima es la instrumentalidad y la eficacia en el uso. Por ejemplo, Platón creía que una dieta vegetariana tenía sentido económico, pues requiere menos uso de tierras de cultivo que la que requeriría la cría de animales para producir alimentos.

§ 3. Aristóteles

A pesar de las justificaciones filosóficas, la tradición griega recogía ciertos aspectos propicios para una consideración moral hacia los animales. Por ejemplo, Aristóteles veía la vida como un continuo desde las formas de vida más simples hasta las más complejas. Su escala natural aparece como un proceso ascendente y progresivo hasta llegar al humano. De hecho, a Aristóteles le corresponde el honor de haber sido el primero en comenzar a clasificar a todos los seres vivos. Su taxonomía biológica es una carente de prejuicios metafísico que se basa en las características que se pueden observar en los animales en función de diversos criterios. Algunos de ellos todavía se utilizan comúnmente en la actualidad. Por ejemplo, la diferencia entre animales "invertebrados" y "vertebrados", "ovíparos" y "vivíparos" o los subgrupos en los que dividió a ciertos animales, tales como "insectos" o "crustáceos". También así los nombres de los dos reinos en cuales dividió a todos los seres vivos: "animalia" y "plantae" (Aristóteles, Historia de los animales, trad. 1990) Aristóteles veía a los animales con la fascinación de un científico, lo cual ha llevado a algunos autores contemporáneos a pensar que tras sus palabras se esconde una consideración moral benigna hacia los animales. (Nussbaum, 2006 p. 348)

Sin embargo, no hay que olvidar que Aristóteles niega el poder de pensamiento en los animales. Argumenta que sólo son capaces de percibir sensaciones, de sentir apetitos y que no necesitan de los preceptos del género humano para sobrevivir. (Aristóteles, De anima, trad. 1986) Curiosamente Aristóteles reconoce que todos los animales prosperan en la naturaleza y que muchos de ellos pueden solucionar los diversos problemas y retos que les presenta un medioambiente en constante cambio. La pregunta de cómo pueden hacerlo sin tener mayores habilidades cognitivas, es algo que Aristóteles no parece haber considerado.

Desde el punto de vista aristotélico, las plantas y los animales existen para el uso de los hombres. Muchos autores han notado cómo Aristóteles utiliza esta "escala natural" para justificar la esclavitud. (Spencer, 1996) Sin embargo, ese no es el único de los usos de la *escala naturae* aristotélica. De la misma manera puede ser utilizada para

demostrar de la inferioridad de las mujeres, de los esclavos y de los animales salvajes sobre los domésticos. Uno de los pasajes donde se puede ver claramente el uso de esta *escalae naturae* como justificación moral de tipo naturalista se encuentra en la Política:

Lo mismo sucede entre el hombre y los demás animales: los animales domesticados valen naturalmente más que los animales salvajes, siendo para ellos una gran ventaja, si se considera su propia seguridad, el estar sometidos al hombre. Por otra parte la relación de los sexos es análoga; el uno es superior al otro; éste está hecho para mandar, aquél para obedecer. [...] Los demás animales no pueden ni aun comprender la razón, y obedecen ciegamente a sus impresiones [...] Esta es también la ley general, que debe necesariamente regir entre los hombres [...] es evidente que los unos son naturalmente libres y los otros naturalmente esclavos; y que para estos últimos es la esclavitud tan útil como justa. (Aristóteles, Política, libro primero, capítulo II, 25-26)

Esta discusión de Aristóteles está inserta dentro de la discusión mayor sobre la relación entre alma y cuerpo. Aristóteles veía en la naturaleza un modelo de su perspectiva logocéntrica, según la cual la clave del dominio de unos seres vivos sobre otros se encuentra en su capacidad para hacer que el alma (psyche) domine al cuerpo (soma) mediante la razón (logos):

[...] el alma manda al cuerpo como un dueño a su esclavo; y la razón manda al instinto como un magistrado, como un rey; porque evidentemente no puede negarse, que no sea natural y bueno para el cuerpo el obedecer al alma, y para la parte sensible de nuestro ser el obedecer a la razón. (Aristóteles, Política, LI, C.II, 25)

Desde esta perspectiva no hay esperanza alguna de encontrar una consideración ética ni hacia la naturaleza, ni hacia los animales. Tampoco la hay para incluirlos en la esfera de la política, así como a las mujeres, a los esclavos ni a ningún otro ser humano “inferior”. En el caso de los animales no humanos la separación es aún más tajante.

Aristóteles define la política como el ejercicio de una capacidad exclusivamente humana para deliberar colectivamente acerca de las metas y los propósitos del gobierno. Cuando define al ser humano como un animal político con su famoso "zoon politikon", Aristóteles aprovecha la ocasión para resaltar las diferencias que este tiene con los demás animales:

La razón por la cual el hombre es un animal político, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano y el hombre es el único animal que tiene el don de la palabra (logos). Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra sirve para establecer lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y eso es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y sólo las comunidades de seres vivos que tienen estas capacidades pueden conformar una familia y un estado.

Para Aristóteles, sólo aquellos animales que tienen "el don de la palabra" para "establecer lo justo y lo injusto" pueden ser miembros de una comunidad política o participar en ella. Otros animales pueden "tener sensaciones de dolor y de placer", pero son incapaces de expresar sus intereses y reclamos de una manera discursiva o proposicional. Este es el motivo principal de que no considere a los demás animales como verdaderos "animales políticos". Estos pueden formar comunidades gregarias, pero no verdaderamente políticas, pues el requisito fundamental para la política es el logos, la capacidad de expresarse de manera proposicional o discursiva. Aristóteles, por lo tanto excluye a los animales de la esfera política.

El legado de Aristóteles en la tradición política occidental es enorme. Sus teorías fueron repetidas y desarrolladas por diversos autores a lo largo de los siglos hasta llegar a nuestros días. De todas ellas, la idea de que la capacidad discursiva o la "agencia lingüística" es un requisito *sin qua non* para pertenecer a una comunidad política ha sido

la que más influencia ha tenido para nuestro tema. Esta ha servido no sólo para excluir a los animales de la teoría política, sino también para justificar un dominio tiránico sobre ellos.

Por supuesto, puede haber una cierta consideración hacia los demás animales y otros seres inferiores, pero no se trataría de una consideración de naturaleza ética y mucho menos política. Se trata de una razón instrumental. Dicha ‘consideración’ está predicada en el uso responsable de estos seres como objetos o instrumentos para los humanos. Pero no para todos los humanos, sino en particular para los hombres virtuosos que se encuentran en la cúspide de la escala. Estos pueden disponer de todos los demás seres que se encuentran en niveles inferiores de la escala.

Los animales no humanos, así como los esclavos y las mujeres no pertenecen al ámbito de la política, sino al ámbito del dominio o imperio. Sobre ellos se puede ejercer un dominio absoluto. La única consideración que se debe tener hacia ellos es la de tratarlos de una manera razonable para que rindan su función al máximo. Como quien trata bien a su caballo, no por consideración moral, sino porque así le rendirá más y mejor.

La visión ética y política de Aristóteles excluye totalmente a los animales no humanos. Justifica su uso y abuso y legitima un dominio tiránico hacia ellos. No deja de resultar sorprendente que, a pesar de esto, algunos autores contemporáneos hayan tratado de buscar cierto tipo consideración moral hacia los animales no humanos. (M. C. Nussbaum, 2006; Soto, 2012). Como veremos al final de esta tesis, Martha Nussbaum, intenta fundamentar su teoría de las capacidades utilizando la noción de ‘admiración y asombro’ de Aristóteles, si bien con no poca dificultad ni éxito.

Resumen

En este capítulo hemos discutido el problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos en la antigüedad occidental. Para ello analizamos a los filósofos y escritores más destacados de este periodo. Los dividimos en

dos grupos. Por un lado, todos aquellos autores que presentan una perspectiva favorable a la inclusión de los animales no humanos en las esferas de la moral y la política. Por el otro discutimos a los autores más emblemáticos de la filosofía griega: Platón y Aristóteles. Sus filosofías reflejan la visión dominante del periodo, la cual no favorece la inclusión de los animales no humanos en dichas esferas.

Entre los autores que presentan una perspectiva favorable a la inclusión de los animales no humanos en las esferas de la moral y la política destacamos a Pitágoras, Ovidio, Plutarco y Porfirio. Los pitagóricos recomiendan relaciones de respeto y justicia basadas en el principio de precaución, pues en los animales podríamos encontrar las almas de nuestros amigos y familiares difuntos. También justifican una consideración moral basada en su capacidad de sufrir. Por lo tanto, se abstienen de comérselos, maltratarlos o hacerles daño. Para Plutarco y Porfirio se trata de relaciones de respeto, igualdad, justicia y, en algunos casos, co-ciudadanía. Los animales no humanos tienen razonamiento, lenguaje y agencia, algunos de ellos viven entre nosotros y son miembros de nuestra sociedad y otros viven en sus propias comunidades, dentro de las cuales también reconocen la justicia entre ellos.

En la segunda parte de este capítulo trazamos el desarrollo de la visión dominante en la antigüedad griega. Demostramos que esta visión excluyente se fue desarrollando, poco a poco, en el pensamiento mitológico y literario griego a raíz de una particular visión de mundo que ya era dominante y excluyente hacia otros seres humanos: mujeres, esclavos, extranjeros, etc. La diferencia entre hombres y animales que encontramos en Platón y Aristóteles fueron el lento resultado de un proceso largo y dilatado que se extiende desde los primeros poetas griegos hasta Protágoras. La filosofía griega buscaba diferenciarse de las facetas más bestiales de los animales pero reconociendo, al mismo tiempo, las limitaciones del ser humano. Esto lo haya en el concepto de *logos* (razón discursiva).

Platón y Aristóteles justifican las relaciones de dominación de los humanos sobre los demás animales basándose en una escala natural basada en el *logos*. El *logos* no está presente en los demás animales. A diferencia de nosotros, los animales no se expresan

razonablemente: son incapaces de hablar o de hacer discursos. Al no razonar como nosotros deben quedar relegados a un estrato inferior al de los seres humanos. Por lo tanto, no merecen consideración moral y no pueden participar de la política ni de las instituciones humanas. Su único estatuto apropiado es el del dominio. Siguiendo la lógica que expusiera en La república, Platón argumenta que los humanos más inteligentes deben gobernar sobre los menos inteligentes. Así también, Aristóteles argumenta que los humanos deben, no ya gobernar, sino dominar a los animales no humanos.

Aristóteles hace uso de la misma escala natural, pero considerándola, no ya una metáfora, sino una verdad científica y metafísica. El hombre es ontológicamente superior a los demás animales. Sólo él tiene razón y se puede comunicar activamente. Estos dos requisitos se pueden resumir en la noción de “agencia comunicativa” o lingüística. Los animales no pueden ser agentes, pues carecen de autonomía. Tampoco pueden comunicar sus ideas o intereses a los demás, pues son incapaces de hacerlo de una manera discursiva o proposicional. Quedan, por lo tanto, excluidos también del ámbito de la política. Si bien Aristóteles reconocía que los demás animales son capaces de sentir dolor, esto no fundamenta un trato moral hacia ellos, pues un esclavo también siente, pero lo dominamos de manera absoluta. La instrumentalidad y la eficacia en el uso deben ser, pues, los únicos criterios que regulen su trato.

A la pregunta de cuáles deben ser las relaciones apropiadas entre las comunidades humanas y los animales no humanos, Platón y Aristóteles responden diciendo que deben ser relaciones de dominio perfecto (uso y abuso) y explotación. Los animales no humanos no pertenecen a la polis. Aunque algunos viven en ella, sólo pueden ser propiedad de los humanos. Las leyes que regulan nuestras relaciones con ellos son las mismas leyes que regulan la trata de esclavos: las leyes del derecho de propiedad. La propiedad, a su vez, es entendida como un derecho perfecto, es decir, un derecho ilimitado que no puede ser coartado por el estado. Por lo tanto, no puede haber leyes de bienestar o protección animal. El dominio sobre los animales no humanos es un dominio absoluto.

CAPÍTULO III.

El problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos en la Europa medieval

A. Perspectivas inclusivas

§ 1. El catarismo

Según los antiguos cronistas, los primeros miembros de la Iglesia Cristiana, observaban una estricta abstinencia de carne. Tertuliano decía que los cristianos de los primeros siglos nunca tocaron la carne. (Akers, 2000, p. 40) Según Egesippo, cronista del emperador Constantino, muchos esenios, que eran vegetarianos estrictos, al convertirse en cristianos bajo el nombre de ebionitas o nazarenos transmitieron sus creencias sobre la pureza del cuerpo a la nueva religión. (Phelps, 2002, p. 136) También Eusebio de Cesarea explica que los apóstoles eran vegetarianos y Clemente de Roma afirmaba que el apóstol Pedro sólo comía pan, aceitunas y un poco de verduras. En general, según menciona Jerónimo de Estridón, en los primeros siglos, “los cristianos verdaderos se abstuvieron de la carne y aquéllos que comían carne eran parte de la iglesia corrupta.” (Akers, 2000, p. 132)

Como vemos, la abstinencia de la carne era vista en el cristianismo primitivo como una elevada señal de pureza espiritual, así como el ayuno, el ascetismo y la abstinencia sexual. Alrededor del siglo X, en Europa hubo un despertar espiritual generalizado. Había un deseo de volver a la sencillez de la vida y a las normas de las primeras comunidades cristianas. Esto se manifestó en el primer movimiento vegano de la Edad Media: el catarismo. Este término, proveniente de una palabra griega que significa "puro", fue un movimiento que se desarrolló principalmente en el sur de Francia, pero también en Italia, Alemania, Bosnia, Serbia, Bulgaria y el Imperio Bizantino. Los cátaros o bogomilos querían llevar el mensaje de Cristo a su máxima expresión; eran ascetas, pacifistas y ayunantes. Muchos rechazaban el matrimonio y la procreación y las riquezas. Basándose en antiguos textos gnósticos desarrollaron una doctrina antropológica dualista que rechazaba todo lo que fuera carnal y terrenal. La

mayoría de sus seguidores pertenecían a las clases más humildes, por lo general campesinos y pastores, aunque había también comerciantes, aristócratas y hasta sacerdotes católicos. Para los cátaros ser vegano era la condición para convertirse en "perfecto". Esto puede verse en la promesa que hacían los nuevos adeptos en la ceremonia del *consolament*: "... nunca más consumiré voluntariamente queso, leche, huevos, o carne de cualquier animal ... ". (Barreras & Durán, 2012, p. 115)

Algunos han alegado que los Cátaros mostraban un cierto tipo de consideración moral hacia los animales, ya que se abstendían de comer todo tipo de producto animal. Tal afirmación resulta cuestionable a la luz de que esta regla sólo era exigida a los "perfectos", el único clero de esta religión. (Johnston, 2000 p. 251) Las razones para que los cátaros adoptaran una dieta vegana son mixtas y no se puede decir que lo hicieran únicamente por compasión hacia los animales. Los *perfecti* del catarismo mantenían una estricta dieta que les prohibía ingerir cualquier alimento que fuera considerado como un subproducto de la reproducción sexual. (p. 252) Lo cierto sin embargo, es que matar era aborrecible para los cátaros, incluso la matanza de animales, ya que consideraban que reencarnarían en ellos. (p. 252) La visión inclusiva de los cátaros hacia los animales no humanos puede ser equiparada a la que tenía la escuela pitagórica, si bien desde una perspectiva distinta centrada en los aspectos religiosos y espirituales del cristianismo primitivo.

El hecho de que movimientos como el catarismo se multiplicaran por Europa entre los siglos XI y XIII es el resultado, tanto de causas socio-económicas como de una profunda necesidad espiritual insatisfecha. El surgimiento de las órdenes mendicantes como los *umiliati*, las *beguinas* y los *begardos* atestiguan de la necesidad de una profunda transformación espiritual que la Iglesia no podía suplir a pesar de sus intentos. Esto provocó una crisis en las estructuras eclesiásticas y un miedo generalizado de que el Cristianismo se escindiera en miles de sectas.

En aquellos lugares donde pudo ejercer su influencia, la Iglesia presionó para controlar, reducir e incorporar los movimientos laicos dentro de los límites de los conventos. Pero en otros, donde el cambio era ya imparable, recurrió a medidas drásticas

y en algunos casos, genocidas. Prueba de ello son las campañas de exterminio que se dieron a principios del siglo XIII, eufemísticamente conocidas como *cruzadas*. De estas, el catarismo se llevó la peor parte cuando el Papa Inocencio III proclamó la cruzada albigense con el fin de “erradicar” la herejía del sur de Francia. A pesar de ello, los movimientos espirituales continuaron sucediéndose. Por ello no es de extrañar que en este contexto surgiera una nueva orden mendicante, la de los hermanos menores.

§ 2. Francisco de Asís

Para la misma época en que cátaros y bogomilos eran exterminados por la Cruzada Albigense (1208-1213), un joven italiano de la región de Umbria, apodado, cariñosamente, *Francesco* –dada la ascendencia gala de su madre- recibió una revelación que eventualmente transformaría su vida, su perspectiva teológica y su visión de mundo. Inspirado en ella, Giovanne Bernardone, regala todas sus posesiones, renuncia a la herencia paterna, hace un voto de pobreza y se dedica a cuidar a los más necesitados. Pronto se corre la voz y algunos de sus amigos de la niñez comienzan a seguir su ejemplo.

En ese contexto se produce un evento inesperado dentro de nuestra tradición cultural. Su ejemplo inspira a muchos de los jóvenes ricos de Asís y de otras ciudades italianas a unirse a Francisco. Aristócratas y burgueses por igual –quienes se habían odiado por décadas y matado en guerras fratricidas, regalan todas sus pertenencias, hacen un voto de pobreza, juran comportarse fraternamente entre ellos, amar a Dios y a todas sus criaturas y dedican el resto de sus vidas a servir a los pobres y necesitados del mundo. Eventualmente fundan una nueva orden, la de los hermanos menores. Este tipo de fenómenos, bastante comunes en las tradiciones espirituales de la India donde abundan casos similares (Sidharta Gautama, Mahavira, el príncipe Parsva-natah, etc.), constituye una rareza en la historia del cristianismo, incluso cuando su fundador predicara exactamente lo mismo y siga siendo reverenciado por miles de millones en el mundo por ser un modelo perfecto de este estilo de vida.

La vida de Francisco de Asís suele ser identificada con una visión fraternal de total entrega hacia los más necesitados. Sin embargo, no es esa la faceta que nos interesa destacar de *Francesco*, sino su visión de mundo, en particular hacia la naturaleza y hacia los animales no humanos. La misma ha servido de inspiración tanto a las éticas ecológicas como a las animales. Los aspectos más destacables de esta visión pueden encontrarse en su “Cántico de las Criaturas”, pero también en su vida y en su trato amoroso y humilde hacia las distintas formas de vida *creadas por Dios*.

El “Cántico de las criaturas”

Francisco de Asís lo llamaba “*Cantico di Frate Sole*” (El cántico del hermano sol). Se trata, como sugiere su título, de una plegaria pensada para ser cantada pues, para Francisco, *cantar es orar dos veces*. (S. Agustín, sal. 72,1) Fue compuesto en distintos periodos entre 1224 y 1225, conforme su salud se deterioraba irremediabilmente. El Cántico está escrito en dialecto umbro y es considerado hoy día como uno de los primeros textos de lengua italiana. Ha sido estudiado tanto por filólogos y teólogos como por filósofos y en particular, eticistas. En el área de las éticas ecológicas ha sido ampliamente discutido por su afinidad con visiones éticas no antropocéntricas, como el movimiento de la ecología profunda (*Deep Ecology Movement*) de Arne Naess (1973). Este renovado interés ha hecho que se multipliquen los estudios de esta plegaria franciscana, conocida como *El cántico de las criaturas*.

Análisis de la visión de Francisco de Asís y su importancia para las éticas animales y ecosistémicas.

El *Cántico de las criaturas* es una obra que ha sido profusamente analizada y estudiada tanto en su estructura como en su contenido, resaltando el estilo, mensaje, contexto y denotación de cada una de sus partes. Por ello nos abstenemos de hacerlo aquí. En su lugar nos enfocaremos en sus implicaciones para las éticas animales y las ecológicas, y estas últimas, sólo en la medida en que también presentan una visión cónsona con las primeras. Se trata de una obra indiferenciable de la vida de Francisco de

Asís. Su redacción y composición están íntimamente entrelazadas con su vida. Para poder comprender su significado es imprescindible unir ambas.

Por ello vamos a intercalar el relato de su vida con la composición de sus versos. Para ello utilizamos una síntesis de la biografía ficcionalizada de Francisco de Asís escrita por Ignacio Larrañaga en su libro El hermano de Asís (2003), sintetizada con el relato biográfico del libro de Donald Spoto Francisco de Asís: El santo que quiso ser hombre (2007). Mantendremos mucho cuidado de que los hechos fundamentales estén corroborados por las fuentes históricas, haciendo constante referencia a Tomás de Celano o a otros relatos hagiográficos. (Celano, 1229, 1247)

Al rayar el alba llegó la hermana Clara trayendo ropa limpia y caldo de gallina para el enfermo. (Larrañaga, 2003, p. 376) Habiéndose levantado de un sueño profundo, luego de una noche agotadora, se incorporó y anunció con entusiasmo que se le había ocurrido una canción, diciendo:

Quiero componer una nueva alabanza de las criaturas del Señor, de las cuales nos servimos todos los días, sin las cuales no podemos vivir y en las cuales el género humano tantas veces ofende a su creador. (EP 100)
Espejo de perfección S. XIV

La palabra “criatura” no designa únicamente, como hoy en día, a niños recién nacidos, fetos o a seres vivos en general (RAE 2012, “criatura”). El uso que Francisco hace de ella se encuentra dentro de la tradición cristiana medieval. En ella se llamaba *creatura* a todo aquello que había sido creado por Dios. La creación completa, así como cada una de sus formas, animadas e inanimadas. Francisco opone así, todo aquello que es natural frente a todo aquello que es artificial o creado por el hombre.

Así pues, cuando Francisco dice que va a componer una alabanza de las criaturas del señor está incluyendo a todos los seres inanimados como el sol, la luna, las estrellas, el agua, el viento, el fuego, e incluso, la muerte. A pesar de ello, la cita menciona que la razón de ello es que nos servimos de ellas todos los días, que dependemos de ellas para

vivir, pero que las usamos de una manera abusiva: “en las cuales el género humano tantas veces ofende a su creador”.

Esta última frase es significativa, pues apunta a un rechazo temprano en Francisco del *antropocentrismo fuerte*. (Ferrer, 2006) Esta perspectiva, heredada de nuestra tradición judeo-cristiana y mayoritaria en la religión occidental hasta hace muy poco, otorgaba al hombre el derecho de uso y abuso “ius utendi et abutendi” de la naturaleza y de los animales. Francisco, como vemos, se opondría tanto al uso despótico de la naturaleza como al uso despótico que hacemos de los animales no humanos.

El relato continúa así:

Improvisando con dos palos en cada mano que le servían a modo de laúd o lira bizantina (un instrumento precursor del violín) “comenzó a rasgar el uno sobre el otro con mucho brío. Abrió la boca y cantó así”:

Omnipotente, Altísimo, bondadoso Señor
tuyas son la alabanza, la gloria y el honor,
tan sólo Tú eres digno de toda bendición
y nunca es digno el hombre de hacer de Ti mención.¹⁹

(Larrañaga, 2003 p. 377)

El cántico abre con un Opus, en el cual se destaca la grandeza y magnificencia de Dios, el creador de todas las criaturas, incluyendo al hombre. El hecho de que Dios haya sido el creador de todo cuanto existe, marca, matiza y es el eje central de toda la visión francescana. De ese hecho se deriva la “fratellanza” o hermandad universal que caracteriza toda la filosofía de Francisco de Asís. Al ser hijos del mismo padre universal resulta que somos hermanos de todas sus criaturas. Cada una de ellas tiene la misma

¹⁹ Altissimu, onipotente, bon Signore,
Tue so' le laude,
la gloria e l'honore
et onne benedictione
Ad Te solo, Altissimo, se konfano,
et nullu homo ène dignu
te mentovare [...]

relación filial con el creador que la que tenemos nosotros. De ello se derivan el respeto, cariño y amor que debemos a todas ellas. Por supuesto, siendo cada una de ellas una criatura particular, la forma de amor que les debemos variará de acuerdo a su naturaleza.

El resto del cántico reza de la siguiente manera:²⁰

Alabado seas Señor
a través de tus criaturas
Especialmente el hermano sol
que nos alumbra

Y con él nos iluminas
y es bello en su esplendor
De ti, altísimo Señor, lleva
la estampa de su autor²¹

Alabado seas Señor
Por la luna y las estrellas
que formaste en el cielo
claras y bellas

Alabado seas por el viento
Por las nubes y el mal tiempo
porque dan a tus criaturas
su sustento

Alabado seas, Señor Mío,
Por nuestra hermana el agua.
Ella es casta y humilde,
muy útil y preciosa.

Alabado seas por el hermano fuego
que ilumina nuestra noche
y que es bello, juguetón,
robusto y fuerte

Alabado seas, Señor Mío
Por nuestra hermana
y madre, la Tierra.
Ella es quien nos sustenta

²⁰ La traducción es mía..

²¹ La oración: “de Te, Altissimo, porta significatione “ ha sido traducida de múltiples maneras al castellano. Utilizamos aquí la noción de estampa o ilustración para hacer referencia a la noción franciscana de que la grandeza del sol, astro rey, recuerda e ilustra la magnificencia de Dios.

y nos gobierna.

Alabado seas, Señor Mío
por sus frutos tan variados,
por sus flores coloridas
y su verde hierba

Alabado seas por aquellos
que perdonan por tu amor
soportando enfermedades
y tribulaciones

Benditos serán aquellos
que las soporten en tu paz
pues por ti, Altísimo
coronados serán

Alabado seas Señor
por nuestra hermana,
la muerte corporal
de la cual nadie que vive
puede escapar [...]

Como se puede observar, Francisco no diferenciaba entre las criaturas. Para él todas ellas merecían el mismo cariño y trato amoroso. Las criaturas inanimadas forman el grueso del Cántico. Estas son vistas con respeto, admiración y asombro. Francisco las organiza dependiendo del puesto y la función que ocupan en el esquema de la creación, pero no se trata de una categorización que refleje una mayor o menor importancia en el orden ético. En su visión moral, todas ellas merecen una misma consideración ética y deben ser tratadas como nuestras hermanas.

Esto parecería causar un problema, pues las criaturas que tienen vida, deberían merecer además un trato afable y cariñoso. Estas criaturas son seres sintientes y algunas de ellas son capaces de entender muchas de nuestras acciones. Sin embargo, estas distinciones no se expresan en el cántico. La visión ética que refleja la lauda de Francisco, podría servirnos como un marco de referencia capaz de orientarnos en nuestras relaciones con el ecosistema, pero no serviría como guía para orientar nuestras relaciones con los animales no humanos. Para conseguirlo, hace falta ir más allá del contenido textual del cántico y verlo en el contexto de la visión de mundo de Francisco. Su pasión

y alegría por la vida y todas sus criaturas. El amor concreto que manifestaba hacia cada una de las creaciones de Dios, entre ellas, los animales no humanos.

Francisco, el juglar de Dios, compone su Cántico en forma de lauda. La lauda o laude es una composición poética y musical que tiene sus orígenes en la canción y marca la transición de la forma lírica a la forma dramática. A finales del siglo XIII, la música del laúd ya había comenzado a aparecer acompañada con melodías y cantos de tono alegre. Esto contrasta con los tonos tristes y penitentes del cántico gregoriano. La Baja Edad Media, el periodo histórico de Francisco de Asís, no sólo estaba necesitada de una renovación espiritual. Es también el periodo de los trovadores, quienes buscaban un estilo de expresión moderno que pudiera plasmar las nuevas realidades producidas por los cambios sociales y económicos de la época. En este contexto surge la lauda en la lengua vernácula, primero de manera lírica y después dramática. (Călina, 2010)

El hecho de que el Cántico sea una lauda escrita en lengua vernácula implica dos cosas: De una parte, al no escribir en latín, sino en dialecto Umbro o "vulgare", Francisco demuestra su interés de que todo el mundo lo entienda. Sus aspiraciones son pues universales. Quiere comunicar a todos el mensaje de que la magnificencia de las obras de Dios se puede sentir en cada una de sus creaciones. Por otra parte, la forma del laude destaca el tono en el que quiere que se interprete su mensaje. No es un mensaje que pretende convertir mediante la prédica monótona y repetitiva. Es un cántico alegre de alabanza a Dios y a toda su obra, manifestada en las criaturas que podemos ver, sentir, tocar y amar. El contacto con ellas nos produce una alegría profunda. Nos inyecta pasión por la vida. Pero el amor de Francisco no se queda en la mera alabanza de la vida y sus bellezas. También muestra pasión y amor por aquellas partes de la creación usualmente consideradas no tan bellas, como la depredación y el ataque de los animales salvajes o incluso temibles, como la muerte. La naturaleza está llena de ambas, no puede ser vista sólo como un bello espectáculo natural. Su crudeza, su sufrimiento y su implacabilidad se manifiestan no sólo en la depredación natural, sino también en nosotros mismos, en la fragilidad de nuestra vida y, por supuesto, en la inexorabilidad de nuestra muerte.

Francisco la llamaba *hermana muerte* y su cercanía no le produce dolor, sino regocijo. No se trata, sin embargo, de anhelar la muerte como lo hacían los místicos renacentistas, quienes estaban tan deseosos de unir su alma con Dios que consideraban este mundo como un pálido reflejo de la verdadera felicidad; idea resumida en el célebre verso de Santa Teresa de Jesús: “Vivo sin vivir en mí y tan alta dicha espero que muero porque no muero”. Tampoco se trata de abrazar un fetichismo mórbido obsesionado con la muerte como lo harían los existencialistas heideggerianos mil años después, llegando a definir la vida como un “Ser-hacia-la-muerte”. (Solomon, 1999)²² Para Francisco estas concepciones serían completamente ajenas a su visión e inconsistentes con su pasión por la vida y por su alegría de existir. De lo que se trata es de amar a todas las criaturas de Dios y a todo lo que la vida nos ofrece, tanto lo bello como lo feo, tanto las penas como los sufrimientos. La muerte es también una criatura de Dios y no puede ser dejada de lado. Sólo una total entrega a su creación, tanto interna como externamente puede producir la perfecta alegría. La perfecta alegría “*perfetta letizia*” es un tema fundamental en el pensamiento franciscano. Se trata no sólo del disfrute de las cosas más simples y bellas de la creación, sino también de las virtudes internas del carácter como la paciencia y la imperturbabilidad del alma. Esta última, cuando se puede mostrar incluso en las situaciones más difíciles y estresantes es la que constituye la verdadera virtud del alma y su salvación. El hecho de que Francisco compusiera su más famoso poema mientras padecía los peores dolores de su vida es ejemplo de ello. La filosofía de Francisco de Asís es un tipo de sabiduría que sólo puede ser comprendida mediante la práctica.

Para Francisco de Asís, la práctica es la esencia de la sabiduría y de la vida misma. El amor hacia todas las criaturas debe ser puesto en práctica para poder ser comprendido. Esta sabiduría era aplicada constantemente por Francisco, no sólo hacia los animales más agradables al hombre, sino también hacia los más “feos”. Son famosas sus prédicas a las aves narradas por San Buenaventura, así como su constante interés y admiración hacia toda criatura viva. En particular sorprende ver el espíritu de admiración y amor que sentía incluso por animales tan poco valorados históricamente como las hormigas o las arañas. Estas y otras estampas de la vida de Francisco son narradas con

²² Esta visión proviene de las nociones del filósofo existencialista alemán Martín Heidegger, quien llegó a definir la vida como un “Ser-hacia-la-muerte” (*Sein-zum-Tode*) en *Ser y Tiempo* (1927)

detalle por Celano, el único biógrafo que lo conoció y así lo expresa en sus cuatro obras sobre la vida y milagros de Francisco de Asís. (Spoto, 2007) En Francisco de Asís vemos el más fervoroso ejemplo de una visión no antropocéntrica del ser humano dentro del cristianismo. (Merino, 2008) La vida y obras de Francisco de Asís revelan una visión de un mundo más solidario y fraterno, así como una ética inclusiva que se extiende hacia todas las criaturas y hacia el mundo natural. (Carbajo, 2008; Leclerc, 2000; Merino, 2008)

Visiones como ésta alentaron en la década del setenta del siglo pasado, un resurgimiento del interés por Francisco de Asís. Muchos acudieron a la visión franciscana en búsqueda de una visión no antropocéntrica del mundo. Uno de los movimientos ecológicos que encontraron un aliado natural en la visión franciscana fue el movimiento de la ecología profunda. Creado por Arne Naess, en 1973, la ecología profunda busca comprender las raíces de nuestra explotación planetaria y transformarlas mediante una serie progresiva de cambios políticos, económicos, sociales y culturales. Su objetivo es lograr una convivencia armónica entre los seres humanos y el resto de los seres vivos.

Para Arne Naess toda la vida tiene un valor intrínseco distinto de los valores instrumentales. Por ello los humanos deben alcanzar un balance con la naturaleza mediante una serie de medidas tales como la reducción de la densidad poblacional y una relación menos invasiva hacia otras especies y la biosfera. Esto implica llevar a cabo cambios sustanciales en nuestras estructuras económicas, técnicas e ideológicas. Así como evitar la tendencia al desarrollo desmedido, al crecimiento desorbitado o la búsqueda de cada vez más altos estándares de vida. Naess nos conmina a movernos hacia una economía sustentable, en la cual habrá una menor riqueza material, si bien una mayor riqueza espiritual. (Naess 1973)

Nociones tales como la de que el ser humano sólo puede realizarse mediante una profunda transformación que incluye la esfera espiritual, llamada autorrealización (ecológica) o auto-terrización (*re-Earthing*) (Naess 1973) podían encontrar quizás su fundamento en las tradiciones religiosas místicas orientales y occidentales. Por otro lado,

también podían hacerlo nociones como la de igualdad biocéntrica, que propone que todas las cosas tienen el mismo derecho a vivir, crecer y alcanzar su florecimiento. Sus intereses cuentan tanto como los nuestros, ya que poseen el mismo valor intrínseco (no instrumental).

Sin embargo, la visión de Francisco es un cierto tipo de naturalismo místico que difícilmente podría encasillarse en estas perspectivas. Si bien Francisco muestra una particular interconexión con todas las formas de vida, ésta está inspirada en una unión mística que destaca la bondad intrínseca de todo el mundo creado por Dios. Su pasión por la vida, por la existencia y por la paz reflejan una visión mística del mundo cuya contraparte es una cosmología teológica cristiana.

Francisco se sentía en fraternidad, no sólo con las personas, sino también con los objetos. Por ejemplo, cuando en el Cántico habla del hermano fuego: “Alabado seas por el hermano fuego que ilumina nuestra noche y que es bello, juguetón, robusto y fuerte” acababa de pasar por un dolorosísimo procedimiento que consistía en aplicarle hierros calientes en las orejas. Sus hermanos lo compadecían tanto que él decidió añadir un canto al “hermano fuego” para demostrarles que también esa creatura divina tiene su belleza y sirve a un gran propósito. (Celano, Vita Seconda).

Más aún, la razón de que Francisco considere que el hombre “ofende a su creador” por el uso abusivo que hace de sus criaturas no está basada en el respeto a una igualdad biocéntrica o en un rechazo a las concepciones materialistas que nos impiden alcanzar esa autorrealización espiritual ecológica (Re-earthing). Lo que Francisco tiene en mente es el concepto de desobediencia, la misma desobediencia que Adán mostró al comer del frutof. Es la desobediencia a Dios basada en nuestra avaricia, en nuestro deseo de lucro y de bienes materiales la que nos lleva a pecar contra el creador ofendiéndolo al destruir aquello que con tanto amor ha creado.

En lo que sí coinciden esas y otras visiones es en el concepto de recuperar la dimensión sagrada de la naturaleza. No es tanto re-sacralizar la naturaleza, esto parecería un cierto tipo de panteísmo. De hecho, Francisco no “ama la naturaleza” en abstracto.

(Spoto, 2007) La ama en concreto, en particular, ama cada una de sus manifestaciones, tanto las vivas como las inertes: las aves, las hormigas, los lobos y los corderos, el sol, la luna y las estrellas, la tierra y cada una de las cosas que crecen en ella. A diferencia de los jainistas, Francisco no cree que cada cosa tenga un alma. Tampoco que todas ellas constituyan una forma de vida superior y autorregulable a la que hay que respetar en sí misma, como afirma la hipótesis Gaia. Para Francisco, lo que tienen de sagrado es que nos hacen sentir vinculados a Dios. Consideramos que estos intentos fallan en su propósito, pero esto no hace imposible que se pueda rescatar una noción de sacralidad aplicable a la naturaleza.

De Francisco de Asís cabe destacar su humildad, su forma de vida sencilla, ser pobre, el último de los últimos, y al mismo tiempo el más feliz de los mortales. Su forma de hacernos entender que este estado es posible es ejemplo, para algunos, de una gran fuerza de carácter, como si de lo que se tratara es de un constante esfuerzo sobrehumano para dominar las pasiones naturales. Algo de eso debe haber quizás en la vida de Francisco, pero eso de por sí no comunica ni explica el significado de su transformación interior, como tampoco podría hacerlo para dar cuenta de las transformaciones de otros grandes maestros espirituales como Siddartha Gautama o Mahavira. En este sentido coincidimos con Larrañaga, para quien la visión amorosa y compasiva de Francisco de Asís proviene de “la paz, surgida, sin duda de las profundidades de la libertad interior”. (2003 p. 32) Consideramos que esta es una hipótesis más razonable, puesto que es congruente con las distintas vertientes de la visión franciscana de la compasión hacia los marginados y los que sufren. Más que nada, lo que predica la misma vida de Francisco mediante su acciones es el amor, en el sentido más grande y noble el término.

Los informes sobre el respeto y el amor por los animales son numerosos. Celano relata que en, su presencia: "Las aves demostraban su alegría [...] Iban y venían libremente a su alrededor rozando sus cabezas y cuerpos contra su sotana". Francisco, entonces, les decía: "Mis hermanos pájaros, debéis alabar y amar a vuestro Creador". (Celano, Vida Primera, XXI 58) Este amor por los animales no se limitaba únicamente a la contemplación y a la oración, sino que iba mucho más allá. Se trataba, sobre todo, de un respeto profundo hacia toda forma de vida.

Su vida y su ejemplo fueron ante todo un acto de amor, manifestado en distintas facetas: como una simpatía cósmica (Scheller, 1923); como un profundo arte de vida que invita a vivir con sencillez (Leclerc, 2000); como un proceso liberador de sanación y paz activado por una experiencia mística (Larrañaga, 2003); como una ética de la hospitalidad dirigida a construir una morada acogedora para todos los seres humanos y el medioambiente (Merino, 2008). Ese amor se dirigía no sólo hacia los seres humanos, sino también hacia los fenómenos naturales y hacia los animales. "Llamaba con el nombre de "hermano" a todos los animales." (Celano, Vida Segunda) La visión de Francisco es un cierto tipo de naturalismo místico, pero profundamente cristiano. La empatía de Francisco hacia todas las criaturas y su concepción del ser humano como la más humilde de las criaturas es el más grande legado del periodo medieval hacia la vida de los animales no humanos.

B. Perspectivas excluyentes

§ 1. La visión dominante en la tradición judeo-cristiana

La doctrina del dominio perfecto e imperfecto.

A pesar de que en la tradición medieval abundan relatos de santos y ermitas que se distinguieron por su trato afable e incluso místico hacia los animales (San Guthlac de Croyland, Ricardo el ermita, Santa Brígida de Suecia...), la visión dominante u "oficial" de la Iglesia cristiana de la Edad Media proviene de la doctrina del dominio perfecto sobre los animales no humanos, la cual excluye a los animales no humanos de cualquier consideración moral. Para comprender el desarrollo de esta doctrina es necesario remontarse a las raíces del cristianismo, comprender la idiosincrasia del pueblo hebreo y analizar las doctrinas que surgen de la exégesis de los textos canónicos de esta nueva religión.

El cristianismo como lo conocemos hoy en día toma su forma en los siglos IV y V con el emperador romano Constantino I el Grande (272-337). La redacción del Canon del Antiguo y Nuevo testamento y los distintos concilios fueron dando forma a la doctrina, el credo y la liturgia de la Iglesia. Entre ellos destaca en particular el Concilio

de Nicea del año 325, mediante el cual se creó una doctrina cristiana uniforme llamada el credo de Nicea. Al incluirse dentro del nuevo canon y credo cristianos, los escritos de la Torá judía pasaron a formar parte de la nueva religión. Estos libros los conocemos como Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Con ello, también el pensamiento hebreo y su mitología quedaron integrados en la teología cristiana. Esta visión de mundo datada entre los siglos X a.C. a IX a.C. está fuertemente influenciada por el contexto político, social y cultural del pueblo hebreo.

La fuente primaria para justificar el dominio sobre los animales proviene del génesis. En particular, de lo que la historiografía crítica ha identificado como las tradiciones de la escuela elohista y yahvista, por su referencia a Dios como Elohim o Yahvé. Estas son parte de las cuatro fuentes principales a partir de las cuales se considera que fueron redactados los libros del Antiguo Testamento. (BJ, 1998 pp. 5-15)²³ En estos relatos o mitos de creación, el ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios. En particular, en el primer capítulo del génesis vemos como Elohim crea a los distintos animales y a los humanos. En el cuarto día crea a los animales acuáticos y en el quinto crea a los animales terrestres. Ese mismo día crea también a los primeros seres humanos, Adán y Eva y les entrega el señorío sobre los animales.

27. Creó, pues, Elohim al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó.

28. Y bendíjolos Elohim, y díjoles Elohim: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra.» (Gn 1,26-28).

Cabe destacar de esta cita la palabra “mandato”. Elohim, el poderoso, es capaz de crear todo el universo tan sólo mediante la palabra. Su mandato es total y absoluto, pues ante su voz se pliegan tanto las cosas como las leyes naturales y su palabra (*memrah* =

²³ No todos los exégetas están de acuerdo con esta asignación.(Kratz, 2000). Reinhart Kratz, por ejemplo considera que mejor que hablar de una tradición yahavista hay que hablar de textos pre-sacerdotales o no sacerdotales.

logos)²⁴ basta para que surjan sus criaturas. (JE, 2015) Todo el relato elohista contiene la estructura: “Y dijo Dios”... “y así fue”. El señorío de los humanos sobre la naturaleza y sobre los animales es un mandato de segundo orden, es decir un mandato que ordena mandar. Dios (Elohim) ordena a los humanos a que manden sobre los peces, las aves, las bestias; todas las alimañas y los reptiles. (Gn 26) Viniendo de un dios tan poderoso como Elohim, que es puro verbo (*memrah*), sus palabras son ley, pero no cualquier ley, sino ley cósmica. Palabra creadora de vida y vida misma, orden creador de la naturaleza y preexistente a ella. Este mandato, por lo tanto, tiene que ser absoluto. Se trata de un dominio perfecto, ilimitado, en el cual el derecho de uso y de abuso (*ius utendi et abutendi*) están determinados por las necesidades o por los deseos de los seres humanos. Esta es la doctrina del dominio perfecto, la visión que dominará el cristianismo por dos mil años.

Por su parte, en el relato yahvista, el dominio del hombre se expresa de una manera más plástica. Yahvé no ordena, sino que forma, como un alfarero o escultor:

18. Dijo luego Yahveh Dios: «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada.»

19. Y Yahveh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera.

20. El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, mas para el hombre no encontró una ayuda adecuada.

El relato yahvista difiere no sólo en su forma de expresión, sino también en su contenido. En él, los animales son creados después del primer hombre y su propósito es que le hagan compañía. Lamentablemente no funciona, Adán se sigue sintiendo solo.

²⁴ La palabra hebrea *memrah* en la religión judía es la palabra creadora de Dios, a veces indistinguible de Dios mismo o de sus acciones. La similitud con el término *logos* es innegable y ha sido destacada tanto en la tradición cristiana como en la hebrea.

Por eso en el siguiente versículo surge Eva de su costilla. Yahvé no ordena el dominio de los animales, sino que se los presenta a Adán para que éste les ponga nombre. (Gn 2,19-20) Esto es significativo pues, como dice Ferrer: “Imponer el nombre es, en la cultura hebrea, una señal de superioridad y dominio.”. (2006, p. 457)

Sin embargo, Ferrer, considera que en el relato yahvista no se ordena un dominio absoluto. Se trata de un dominio imperfecto. El “ius iutendi” o derecho de uso está condicionado al buen uso de los recursos. Para ello, Ferrer se basa en uno de los versículos yahvistas anteriores: “Tomó, pues, Yahveh Dios al hombre y le dejó en el jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase.” (Gn 2 15) De la misma manera que un labrador es responsable del jardín que le ha dejado su señor (el artista creador del jardín) así mismo, el hombre tiene una encomienda, cuidar el jardín del Edén. El hombre, es pues un custodio de la naturaleza-jardín creada por Dios. Su encomienda es cultivarla y cuidarla, no destruirla y devastarla. (Ferrer, 2006 p. 457) Esta es la doctrina del dominio imperfecto. Esta diferencia entre las doctrinas del dominio perfecto e imperfecto van a pasar a la tradición cristiana posterior.

El cristianismo se inclina decididamente por la doctrina del dominio perfecto exaltando al hombre como único partícipe de la naturaleza divina. Con el Concilio de Caledonia (451 AD) surge la doctrina de la Encarnación: Dios se hace hombre al encarnar en María fusionando sus atributos divinos con los humanos. De esa manera, la naturaleza divina del Hijo se une con la naturaleza humana en la persona de Jesucristo. Según el concilio esta unión es completa, pues Cristo es, al mismo tiempo "Dios verdadero y hombre verdadero" (Credo de Caldedonia). Aunque el ser humano no es Dios, mediante Cristo puede también participar de la naturaleza divina. Esto implica que alma humana es substancialmente distinta a la de los animales, pues sólo ella fue creada a imagen y semejanza de Dios y luego rescatada para alcanzar su salvación y vida eterna. La brecha entre el hombre y los animales es, pues, infranqueable.

La doctrina de que sólo el hombre posee un alma inmortal y parcialmente divina que puede ser salvada hace que todo intento por compararlo o equipararlo a los animales sea fútil. Los animales no tienen alma ni participan de la esencia divina, fueron creados

para acompañar y servir al hombre y éste para servir a Dios. Como vemos, en esta interpretación teológica, el hombre, tiene un dominio perfecto sobre la naturaleza o derecho de uso y abuso (*ius utendi et abutendi*) sobre todas las criaturas. En adición a esto, al enraizar sus creencias en la cultura grecolatina, el cristianismo halló un aliado natural en el estoicismo, que también negaba alma o capacidades cognitivas a los animales no humanos. A sus tesis teológicas, el cristianismo añadió ahora fundamentaciones filosóficas: la capacidad de razonamiento y la deliberación moral, únicas en el ser humano, demuestran que sólo él posee una dignidad inherente entre los seres naturales. Con esto se abre la puerta para la total instrumentalización de los animales llevada a cabo por Descartes siglos después. El cristianismo, al menos, no se dejó llevar por las tesis mecanicistas. Ver a los animales como máquinas no era cónsono con las sensibilidades cristianas.

Qué quedó entonces de la doctrina del dominio imperfecto de la que habla Ferrer, la cual podría atemperar, en teoría, la visión antropocéntrica dominante. En el caso de los animales no humanos, salvo raras excepciones, como hemos visto en Francisco de Asís, esta diferencia no fue tomada muy en serio por la tradición cristiana. Por otro lado, en el ámbito de aplicación al ser humano, la diferencia entre el dominio perfecto e imperfecto sí tuvo y tiene aún un papel fundamental: el dominio imperfecto del ser humano sobre su cuerpo. Como reconoce el mismo Jorge Ferrer: “El dominio imperfecto es la tesis clásica, sostenida hasta este día en la tradición cristiana. El hombre es señor del resto de la creación y de sus propias operaciones, pero no de su propio cuerpo ni de su propia vida.” (Ferrer, 1998, p. 209)

La doctrina del dominio imperfecto ha servido para prohibir el suicidio y también el aborto. La misma sigue jugando un papel fundamental en el debate actual sobre el aborto, la eutanasia y el suicidio asistido. Rara vez ha sido utilizada para defender el trato justo hacia los animales o un trato responsable hacia la naturaleza. En general, el cristianismo no ha tenido una visión cónsona con las éticas animales o con las ecológicas. Ciertamente hubo algunos debates durante la Edad Media dentro de la Escolástica, los cuales trataban de dilucidar la controversia de si los animales tenían alma. Incluso hubo casos de juicios a animales, sobre todo en Francia. Sin embargo, a nivel teórico y

práctico, el cristianismo mantuvo la tesis del dominio perfecto de los humanos sobre los animales.

§ 2. Tomás de Aquino

Tomás de Aquino fue, sin lugar a dudas, el más destacado teólogo de la Edad Media. Conocido también por los títulos de *Doctor Angélico*, *Doctor Común* y *Doctor de la Humanidad*, es considerado el máximo exponente de la escolástica. Su pensamiento tuvo no sólo influencia en su época, sino en el desarrollo de la teología y filosofía posteriores. A pesar de que la cosmovisión de Tomás de Aquino es una netamente cristiana, su concepción de los animales como seres inferiores e incapaces de pensamiento racional destinados sólo a servir a los intereses humanos tuvo una enorme influencia en el pensamiento posterior, destilado ya de sus componentes religiosos y utilizado como argumento secular. La idea de que los animales sólo pueden guiarse mediante el instinto y que sus necesidades y deseos no son lo suficientemente importantes como para concederles derechos o protecciones iguales a las de los seres humanos continúa existiendo en nuestros días. Esta creencia se sigue utilizando como justificación para todo tipo de explotación animal, ya sea para el consumo de carne animal, productos de belleza, la investigación biomédica, la industria de las pieles, etc.

Tomás de Aquino continúa y perpetúa la visión dominante de la cristiandad medieval, según la cual las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos deben ser de dominio y explotación. Para esto se basa en dos argumentos, uno religioso y otro filosófico. El religioso es el mandato bíblico según el cual Dios ordena a los hombres a servirse de los demás animales para su beneficio. Esta es la ya discutida doctrina del dominio perfecto. El argumento filosófico es que los demás animales, al carecer de razón y voluntad, están hechos para servir a los seres humanos. Este argumento proviene de la doctrina aristotélica sobre la escala natural.

Sin embargo, si bien hostil a la inclusión de los demás animales en las esferas éticas y políticas, Tomás de Aquino defendía una suerte de deberes indirectos hacia ellos. Condenaba el maltrato animal, entre otras razones, porque consideraba que su práctica

nos podía volver crueles hacia otros seres humanos. Como veremos, en las partes seculares de su argumentación, Tomás de Aquino puede ser considerado un fiel seguidor de la doctrina de la escala natural de Aristóteles y un precursor de la filosofía de Kant.

Ante la pregunta de si “¿Es ilícito matar a cualquier ser viviente?”. Tomás de Aquino responde:

Nadie peca por el hecho de valerse de una cosa para el fin al que está destinada. Pero, en el orden de las cosas, las imperfectas existen para las perfectas, como también en la vía de la generación la naturaleza procede de lo imperfecto a lo perfecto. De aquí resulta que, así como en la generación del hombre lo primero es lo vivo, luego lo animal y, por último, el hombre, así también los seres que solamente viven, como las plantas, existen en general para todos los animales, y los animales para el hombre. Por consiguiente, si el hombre usa de las plantas en provecho de los animales, y usa de los animales en su propia utilidad, no realiza nada ilícito, como también parece manifiesto por el Filósofo en I *Polit.* Entre los varios usos, parece ser de máxima necesidad que los animales utilicen de las plantas para su alimentación, y los hombres de los animales, lo cual no puede tener lugar sin darles muerte. Por consiguiente, es lícito matar las plantas para el uso de los animales, y los animales para el uso de los hombres, según el mandato divino consignado en Gén 1,29-30: *Ved que os he dado toda hierba y todos los árboles para que os sirvan de alimento, y a todos los animales de la tierra.* Y añade Gén 9,3: *Todo lo que se mueve y vive servirá de alimento.* (Suma teológica, segunda parte, pregunta 64. Artículos 1, 2 y 3.)

Como vemos, en la Suma teológica, Tomás de Aquino argumenta que los animales no humanos están destinados para el uso humano. Siguiendo la doctrina del dominio perfecto, considera que los humanos tienen el derecho de uso y abuso (*ius iutendi et abutendi*) sobre todas las demás criaturas. El Doctor Angélico, complementa esta doctrina con la noción platónico-aristotélica de la escala natural, en la cual existe una

gradación de los seres que va desde lo inanimado hasta lo animado y de lo sensible hasta lo racional.

Para Tomás de Aquino, los seres superiores (los más racionales o perfectos) tienen derecho a servirse de todos los seres inferiores que se encuentran en la escala de la manera que deseen. Así, Tomás de Aquino, justifica el uso de los animales y plantas para el beneficio humano por carecer estos de razón. A su vez justifica el uso de las plantas por los demás seres sintientes, por carecer de sensaciones. Las plantas existen en general para todos los animales, y éstas y los animales para los humanos. El mismo argumento es presentado en la Suma contra los gentiles:

Con estas razones se refuta el error de quienes afirman que el hombre peca si mata a los animales brutos. Pues, dentro del orden natural, la providencia divina los ha puesto al servicio del hombre. Luego el hombre se sirve justamente de los mismos, matándolos o empleándolos para otra cosa. Por esto dijo el Señor a Noé: “Cuanto vive y se mueve os servirá de comida, como también toda verdura”. (Suma contra los gentiles, III, Capítulo VII,7)

Sin embargo, Tomás de Aquino considera que el dominio sobre los demás animales, si bien irrestricto, debería ser temperado en relación a su semejanza con los seres humanos. Al igual que Aristóteles, el *Doctor Común* reconoce que los animales tienen la capacidad de sentir y sufrir. A pesar de su irracionalidad, los demás animales poseen un alma sensitiva. Es decir, son capaces de tener sensaciones y apetitos, de la misma manera que los seres humanos. Es por respeto a esta semejanza y no por respeto a los animales en sí mismos que debemos abstenernos de conductas crueles contra ellos. La razón de recomendar que no seamos crueles con los animales es que practicando la crueldad con éstos podríamos tornarnos crueles con los seres humanos. De esta manera explica los pasajes bíblicos que hacen referencia a la prohibición de actos crueles contra los animales:

Mas si en las Sagradas Escrituras se encuentran ciertas prohibiciones de cometer crueldades con los animales brutos, como la de no matar al ave con crías, ello obedece a apartar el ánimo del hombre de practicar la crueldad con sus semejantes, no sucediera que alguien, siendo cruel con los animales, lo fuera también con los hombres, o porque el mal ocasionado a los animales redundaría en daño temporal para el hombre que lo hace o para otro, o por alguna otra significación [...] (Suma contra los gentiles, III, Capítulo VII,7)

Como vemos, el problema no es que Tomás de Aquino o Aristóteles no reconozcan que los animales pueden sufrir o ser dañados. El problema es que consideran que dicho sufrimiento no debe ser tomado en consideración. La función de los animales es servir a los humanos como sus instrumentos. Sus intereses siempre estarán subyugados a los de los seres humanos porque esa es su función natural dentro del plan cósmico.

En el plano político, Tomás de Aquino también utiliza argumentos aristotélicos para justificar la total ausencia de los demás animales de la esfera política y el dominio absoluto de los humanos sobre ellos. En la escala natural el alma domina sobre el cuerpo. De esta misma manera, los seres racionales deben dominar sobre los irracionales y los más inteligentes sobre los más necios. No es de extrañar por ello que, según Tomás de Aquino, el imperio (la capacidad de dominar a otros) sea exclusivo de los seres humanos. Pero el mero imperio, según Aristóteles y Tomás de Aquino, no define la política ni explica la exclusividad humana para participar de este ámbito.

Una de las razones más citadas para explicar esta exclusividad es que el hombre puede participar de la política porque es un animal social y político por naturaleza. En este sentido, Tomás de Aquino se hace eco de Aristóteles: el hombre necesita vivir en comunidades sociales porque es un animal político (*zoón politicón*). Sin embargo ésta no puede ser la razón de la exclusividad humana del ámbito político. El mismo *Doctor de la Humanidad* reconoce que el humano no es el único animal social. También existen otras especies capaces de vivir en comunidades sociales. Tomás de Aquino habla de la

compleja organización social de las abejas, las hormigas y de otras especies (“los animales que andan juntos”).

Para poder explicar esta diferencia, Tomás de Aquino recurre a una comparación entre aquellas cosas que la naturaleza ha otorgado a los demás animales y las contrasta con las que la naturaleza ha proporcionado al ser humano. Su objetivo es demostrar que las sociedades animales están mejor adaptadas para sobrevivir que las humanas con lo que la naturaleza les ha dado y que sus sociedades están organizadas según los principios del instinto y no la razón.

Pero es propio al hombre el ser animal social y político, que vive entre la muchedumbre, más que todos los otros animales; lo cual declaran las necesidades que naturalmente tiene. Porque a ellos la naturaleza le preparó el mantenimiento, el vestido de sus pelos, la defensa de los dientes, cuernos y uñas, o a lo menos la velocidad para huir, y el hombre, empero, no recibió de la naturaleza ninguna de estas cosas, mas en su lugar le fue dada la razón, para que mediante ella, con el trabajo de sus manos, lo pudiese buscar todo; a lo cual un hombre solo no basta, porque de por sí no puede pasar la vida suficientemente; y así, decimos le es natural vivir en compañía de muchos.

Además de esto, los otros animales tienen natural industria para todas las cosas que les son útiles o nocivas, como la oveja conoce al lobo naturalmente por enemigo; y otros animales, por natural industria, conocen algunas hierbas medicinales y otras cosas necesarias a su vida; mas el hombre, de las que lo son para el vivir, sólo tiene conocimiento en común, como quien por la razón puede de los principios universales venir en conocimiento de las cosas que son necesarias para la vida humana. No es pues posible, que un hombre solo alcance por su razón todas las cosas de esta manera; y así es necesario el vivir entre otros muchos, para que unos a otros se ayuden y se ocupen unos en inventar unas cosas y otros en otras. (Del gobierno de los príncipes, Libro primero, Cap. 1)

El primer argumento es cuestionable, pues no todos los animales tienen todas las “herramientas” naturales que necesitan para sobrevivir. Precisamente por ello necesitan vivir en sociedad. Decir que por ello no pueden participar de la política no es válido. En todo caso se podría tratar de una diferencia de grados: el hombre necesita vivir en sociedades más que otros animales.

Por otro lado, el segundo argumento (el de la “natural industria”) presupone erróneamente que sólo el instinto y no la experiencia o la enseñanza es el responsable de que los demás animales conozcan de qué animales huir, qué comer y qué no, cómo buscar plantas medicinales para curarse, etc. En la mayoría de los animales superiores todas ellas son principalmente el resultado de la experiencia o del aprendizaje y mucho de él, como en los humanos, es un aprendizaje social. Sin él, muchos de estos animales serían incapaces de sobrevivir.

La verdadera razón para excluir a los animales no humanos de la política proviene de la creencia de Santo Tomás de que de todos los animales, tan sólo el hombre tiene un alma eterna y racional. El alma eterna permite que sólo él sea salvo. La naturaleza racional de dicha alma implica que es capaz de reflexionar sobre lo que hace y ser dueño de sus elecciones, de controlar sus impulsos y de comunicar sus deseos a otros seres mediante el lenguaje. Esta idea, heredada de Aristóteles, se manifiesta para Santo Tomás en la funcionalidad natural de la razón. La inteligencia humana no sólo capacita al hombre para sobrevivir, sino que además lo motiva naturalmente a vivir en comunidades políticas. Funge al mismo tiempo como un instrumento de supervivencia y como un “instinto” social.

[...] un hombre no se basta él solo para vivir, ya que la naturaleza lo ha provisto de muy pocas capacidades suficientes, y en cambio le ha concedido la razón por la que puede prepararse todo lo necesario para la vida, como el alimento, vestido, etc.; pero un hombre no es suficiente para producir todo ello; de donde la misma naturaleza dio al hombre el impulso para vivir en sociedad [...] (Suma contra los gentiles, Libro III, Cap. LXXXIV)

Esto crea una paradoja: si la razón es, al mismo tiempo, un instrumento y un impulso natural que lo empuja a vivir socialmente, entonces al ser humano le es dado vivir en sociedad de la misma manera que a los demás animales, es decir, instintivamente. No habría pues una diferencia cualitativa entre las sociedades humanas y las sociedades animales sino, a lo sumo, de grados. Hace falta algo más que la mera razón instrumental para pertenecer al ámbito político. Esto se da mediante la capacidad del libre albedrío.

En adición a la capacidad instrumental de la razón, existe en el hombre la capacidad de guiarse según leyes y normas sociales. Es decir, superar la barrera del instinto controlando sus impulsos. Ser capaz de elegir y no meramente de dejarse llevar por las inclinaciones naturales capacita al hombre para la vida política: “Si el hombre no fuera dueño de sus elecciones, en vano se darían leyes y normas para vivir. Igualmente, si no pudiéramos elegir entre esto o aquello, en vano se añadirían castigos y premios para los malos y los buenos.” (Suma contra los gentiles, Libro III, Cap. LXXXIV). Ser dueño de sus elecciones, por lo tanto, implica superar el dominio de las sensaciones y las pasiones.

Pero dominar las pasiones no es suficiente. Seguir normas no es suficiente. Las mismas podrían ser leyes malvadas y los hombres que las siguieran, por tanto, necios y estúpidos. Para vivir políticamente es necesario también poder comunicar el bien propio y perseguir el bien común. Para ello es necesario, en primer lugar, el lenguaje. Este no es una mera forma de comunicación capaz de expresar sensaciones, sentimientos o pasiones, sino de comunicar ideas abstractas y conceptos específicos de manera completa.

El hombre es naturalmente un animal político y social. Esto resulta evidente por el hecho de que les es propio a los hombres el hablar, con lo cual pueden explicar sus conceptos totalmente y otros animales declaran sus pasiones sólo en común, como el perro, en ladrar, la ira, y otros por diversos modos. Así que un hombre es más comunicativo para otro, que los animales que andan y viven juntos, como las grullas, las hormigas, las abejas[...]” (Del gobierno de los príncipes, Libro I, Cap. III)

Esta mayor capacidad comunicativa del ser humano le permite vivir en sociedades más complejas y más grandes que las de los demás animales. Junto a ello, explica el Dr. Angélico, existe otra razón por la cual el humano necesita vivir en sociedad más que otros animales. Los hombres se asocian políticamente para lograr lo que cada uno de manera individual no podría conseguir: una vida virtuosa y feliz. La búsqueda de la felicidad, el *sumum bonum*, es la razón de que los humanos hayan creado la institución del estado.

Esta institución, única en el reino animal, caracteriza a las sociedades humanas. Otros animales son capaces de crear comunidades sociales con una estructura definida, incluso con una forma de gobierno semejante, “como las abejas que se dice que tienen su Rey entre sí”. (Del gobierno de los príncipes, Libro I, Cap. XII). Esto no es por obra de la razón, sino por obra del instinto, pues “en ellas no hay gobierno por razón, sino el instinto natural que les dio el sumo gobernador, que es hacedor de la naturaleza” (Del gobierno de los príncipes, Libro I, Cap. XII). A diferencia de los demás animales, los seres humanos pueden crear la forma de gobierno que consideren más apropiada para lograr el bienestar común. Esta finalidad del estado también permite que se pueda juzgar la legitimidad de una forma de gobierno. Si el fin del estado es asegurar la consecución del bienestar común, entonces “el gobierno se hace injusto en cuanto se aparta del bien común de muchos y se busca el particular de quien gobierna; y así cuanto se apartare más del bien común, tanto será más injusto”. (Del gobierno de los príncipes, Libro I, Cap. III).

Por último, según Tomás de Aquino, la misma naturaleza humana demuestra que el ser humano está hecho para vivir en grandes comunidades. Todas sus características, tanto a nivel sensitivo como a nivel intelectual están diseñadas para vivir entre muchedumbres. Esto genera toda una serie de características adicionales que hacen de los humanos seres plenamente políticos. Tanto las virtudes (intelectuales y morales) como los sentidos (vista, audición) miran hacia la convivencia entre muchos. Entre estas cabe destacar el sentido de la justicia, el cual define Tomás de Aquino como la “constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo que es suyo”, la amistad y apetito de comunicar sus obras a otros, las cuales serían impensables si no pudieran ser aplicadas a una

multitud como la que se encuentra en una ciudad. (Del gobierno de los príncipes, Libro IV, Cap. III).

Sobre si estas características también pudieran estar presentes en otros animales es algo que el Doctor Angélico no considera en sus obras de manera sistemática, pero se puede inferir que muchas de ellas sólo estarían presentes en grados menores (aquellas provenientes del alma sensitiva), mientras que otras jamás podrían existir (aquellas provenientes del alma intelectiva). Las indagaciones más interesantes de Tomás de Aquino al respecto se hallan en la primera parte de la Suma teológica. En ella se pregunta si conviene la elección a los animales brutos. También se pregunta si los animales pueden imperar, es decir dominar a otros o tan sólo ser dominados. Esto es importante porque elegir e imperar implican la capacidad de llevar a cabo acciones voluntarias, es decir la capacidad de ser agente. Si los animales poseen algún grado de agencia, entonces podrían ser aptos para participar de la polis, al menos hasta cierto nivel.

Sobre la capacidad de elección, Tomás de Aquino, responde que “elegir es propiamente de la voluntad, pero no del apetito sensitivo, que está solo en los animales brutos. En consecuencia, la elección no conviene a los animales brutos.” (Suma teológica I-II, Pregunta 13 Art. 2). En cuanto al imperio, diferencia entre la capacidad de mover y la capacidad de imperar, entendiendo esta última como una capacidad proveniente de la voluntad, la cual es inexistente en los animales de un modo perfecto. Como dice más adelante: “Se llama voluntad al apetito racional y, por tanto, no puede existir en los seres que carecen de razón.” (Suma teológica, I-II, Art. 122, 1). Sin embargo, también dice que los animales son capaces de llevar a cabo acciones que en cierto sentido se considerarían voluntarias, pues pueden interactuar con otros animales y buscar aquello que desean o necesitan. ¿Significaría esto que los seres irracionales sensibles son capaces de llevar a cabo acciones voluntarias, al menos, hasta cierto grado?

La respuesta de Tomás de Aquino es que los animales no humanos sólo se dejan llevar directamente por sus impulsos. Son capaces de mover y ser movidos, pero no de imperar u ordenar: “los animales irracionales no tienen dominio de sus actos, pues no obran, sino que más bien son obrados” (Suma teológica, I-II, Art. 122, 2). Es decir, son

capaces de producir cambios en su ambiente y de interactuar con él, pero son incapaces de reflexionar sobre lo que hacen. Son por lo tanto, seres de puro instinto capaces tan sólo de obedecer. En resumen, los demás animales no pueden elegir ni llevar a cabo actos voluntarios, por lo tanto no pueden guiarse según leyes y normas sociales ni ser responsables por sus acciones. Esto los incapacita para la vida política.

De la misma manera, también debería incapacitarles de ser juzgados por cometer delitos, como era la costumbre entre sus contemporáneos. A pesar de ello, la tradición de llevar a cabo procesos judiciales contra animales no humanos continuó por varios siglos (desde la Edad Media hasta bien entrado el siglo XVIII). Siendo Tomás de Aquino un pensador tan influyente en la visión dominante sobre los animales en el cristianismo, la persistencia de este fenómeno resulta paradójica, sobre todo cuando la misma Iglesia fue la que llevó a cabo la mayor parte de los procesos. ¿Acaso el derecho canónico había olvidado el legado del *Doctor de la Humanidad*?

La comprensión de este fenómeno requiere de una explicación mucho más compleja y extensa de lo que permite este análisis, pero es también una de las claves para comprender el problema que estamos analizando. Una de las tesis más interesantes discutidas a este respecto es la de Kymberly Smith en su libro *Governing Animals*. En él, la autora analiza los juicios de animales durante la Edad media y el Renacimiento y concluye que la principal razón para esta “inconsistencia” tiene que ver con el poder político. La iglesia necesitaba demostrar que aún podía ejercer un poder político retomando para sí aquellos aspectos aún no regulados por los nuevos reinos y estados nacionales. (Smith, 2012)

Como hemos visto, el problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos es uno simultáneamente ético y político. Las mismas, han estado condicionadas por relaciones de dominio y poder inevitablemente asimétricas. El estado juega un papel fundamental en la regulación de estas relaciones. Por ello es tan necesaria una discusión sobre la legitimidad del poder que ya ejerce el estado sobre los animales no humanos. Dicho poder no es un mero ejercicio de fuerza, sino de fuerza

estatal, es decir de una fuerza coercitiva que debe ser legitimada desde el ámbito de la teoría política.

Resumen

En este capítulo hemos discutido el problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos en la Europa medieval. Por un lado vimos las perspectivas inclusivas del catarismo y de Francisco de Asís. Por otro discutimos la visión dominante en la tradición judeo-cristiana. Dentro de esta visión destacamos la visión de Tomás de Aquino. Un ferviente defensor de la exclusión de los animales de todo ámbito ético o político.

Ante la pregunta de qué tipo de relaciones debe haber entre las comunidades humanas y los animales no humanos, la visión incluyente responde que dichas relaciones deben ser fraternales y respetuosas. En particular, la visión de Francisco, también responde a la pregunta de cuáles deben ser las relaciones de las comunidades humanas con la naturaleza y con los animales no humanos. Su visión es apta tanto para desarrollar una visión ética ecológica como, hasta cierto punto, una visión ética hacia los animales, ya que no diferencia entre criaturas.

Por su parte, la visión dominante del cristianismo afirma que deben ser relaciones de dominio absoluto y poder, las cuales son inevitablemente asimétricas. Sin embargo, esto no explica fenómenos tales como los juicios animales durante la Edad Media, el Renacimiento y la Ilustración. En ellos, la Iglesia y el estado jugaron un papel determinante. Esto indica que el estado siempre ha jugado un papel fundamental en la regulación de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos. Con ello se pone de manifiesto la persistencia de la dimensión política en las relaciones con los demás animales a lo largo de todo el periodo.

CAPÍTULO IV.

El problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos en la Europa renacentista

A. Perspectivas inclusivas

§ 1. Michel de Montaigne (1533-1592)

Michel de Eyquem de Montaigne es uno de los filósofos franceses más influyentes del Renacimiento. Innovador del ensayo o *intento* como una forma respetable de hacer filosofía. Versado en los clásicos e influenciado especialmente por Plutarco, Montaigne refleja el escepticismo propio de su época dirigido a cuestionar el saber aceptado. En sus ensayos considera que ninguno de los argumentos religiosos ni filosóficos esbozados hasta el momento demuestran que exista una diferencia ontológica o cualitativa entre el ser humano y los demás animales.

Para Montaigne, el hombre es un animal más, no sólo a nivel físico, sino también a nivel psicológico. Los animales no pueden ser tan distintos a nosotros como creemos, las diferencias entre ellos y nosotros sólo pueden ser de grado. Esta animalidad humana, lejos de ser un hecho que nos llene de oprobio debe ser visto con optimismo. Eso nos da una visión más humilde de nosotros, al mismo tiempo que revela un vínculo más profundo con el mundo animal y el entorno natural. Esta visión se resume en una reveladora y profética cita de su ensayo:

[...] Existe una especie de respeto y un deber general de humanidad que nos ata no sólo a las bestias que tienen vida y sentido, sino también a los árboles y a las plantas. A los hombres debemos justicia, gracia y bondad a

todas las demás criaturas que son capaces de ello; [...] ²⁵. (Montaigne, Ouvres complètes 1962, p. 414)

Como vemos, el enfoque de Montaigne sobre el tema marca una diferencia crucial con el pensamiento anterior. Fiel al espíritu de descubrimiento renacentista, Montaigne no recurre a una visión mística, metafísica o religiosa para fundamentar sus argumentos. No utiliza una justificación religiosa como lo hacían los pitagóricos ni fundamenta sus razonamientos en una concepción metafísica particular como lo hacían muchos otros pensadores griegos.

Montaigne no utiliza la estrategia de Platón y Aristóteles, quienes fundamentaban sus argumentos en una jerarquía natural en la cual el hombre se encuentra en la cima ontológica de la escala de los seres animados, por encima de los animales e incluso por encima de las mujeres. Tampoco recurre a la escatología judeo-cristiana o a una interpretación teológica del ser humano. Así sea una en la cual el ser humano es el pináculo de la creación. Más cercano a la visión de Francisco de Asís, su visión es una en la cual la grandeza del ser humano consiste en la virtud de poder verse a sí mismo de una manera humilde, aunque no necesariamente como la más humilde de las criaturas. Su interés no es ver la humildad como una virtud cristiana, sino demostrar la enorme ignorancia que tenemos de nosotros mismos y de la naturaleza. Montaigne quiere acabar con la arrogancia humana que le hace creerse capaz de comprenderlo todo.

La preocupación de Montaigne es una de índole puramente ética. Lo podemos ver cuando habla no sólo de “respeto”, sino también de “un *deber* general de humanidad”. Ese *deber*, en este contexto, implica un imperativo moral que hay que seguir sin un motivo ulterior. Es un deber incondicionado o, como diría Kant un imperativo categórico. No se trata de que debamos hacerlo porque exista una razón religiosa, metafísica o científica que la justifique o que explique el por qué de nuestra

²⁵ (...) [il y a] un certain respect qui nous attache, et un general devoir d'humanité, non aux bestes seulement qui ont vie et sentiment, mais aux arbres mesmes et aux plantes. Nous devons la justice aux hommes, et la grace et la benignité aux autres creatures qui en peuvent estre capables.” Montaigne, *Essais*, II, ii, in *Oeuvres complètes*, textes établis por MM. Thibaudet et Rat, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1962, p. 414.

acción. Montaigne nos está diciendo que existe un deber moral que no depende de una razón ulterior, tan sólo de la bondad de la acción. El *deber* de Montaigne está fundamentado en la misma noción de humanidad y todo lo que ella implica para la ética. Comportarse *humanamente* es comportarse con consideración y respeto hacia los demás, no dañar a otros. Tomar en consideración tanto su vulnerabilidad como su dignidad. Montaigne nos está diciendo que también los animales merecen esa consideración, ese mismo respeto y dignidad que otorgamos a los demás humanos.

En cierta medida, la perspectiva de Montaigne es un vivo ejemplo de una ética humanística del Renacimiento interesada en explicar los hechos y los actos de una manera autónoma, independiente de la tradición. Lo que quieren evitar los renacentistas es la falacia de la autoridad: creer en algo sólo porque así lo afirman los más doctos, porque así está escrito en los textos sacros o porque siempre lo hemos hecho o comprendido de esa manera. En este sentido, su perspectiva ética no es muy distinta de otras filosofías del periodo. Sin embargo, lo que sorprende de Montaigne es su preclara intuición respecto al campo de acción de la ética. Para él, la ética se extiende más allá del ámbito de las interacciones entre los seres humanos. Su alcance llega a las interacciones de los humanos con el conjunto de la fauna y flora que les rodea.

De la Montaigne, cabe destacar su particular preocupación por las “bestias que tienen vida y sentido”. Siguiendo la misma línea de Plutarco y Porfirio, su perspectiva indica una temprana preocupación por la sentiencia animal, particularmente hacia aquellas especies animales, cuyos individuos muestran capacidades sensibles y cognitivas similares a las de los humanos. Al final de la cita, Montaigne nos recuerda que tratar a estos animales con “respeto”, “gracia y bondad” es un “deber general de *humanidad*”, una enigmática frase cuyo sentido intuimos, pero que sería de difícil traducción hoy en día. Nos atrevemos a decir que su perspectiva indica una temprana preocupación por los derechos naturales de los animales. Se trata de una obligación moral *erga omnes*, oponible frente a todos. Si los animales no humanos pudieran ser agentes morales exigirían ese trato, pero en el caso de no serlo, cualquier humano podría exigirlo ante otro ser humano que estuviera violando ese deber.

Es de notar que la cita de Montaigne está incompleta, pero hemos subrayado uno de los corchetes que designan ese pedazo ausente, el subrayado no es casual. La oración que habíamos omitido dice así: “existe cierto comercio entre ellas y nosotros y cierta obligación mutua”. Esta última oración revela las verdaderas motivaciones del pensamiento de Montaigne respecto a ese deber. Vamos ahora a ponerla en contexto:

“A los hombres debemos justicia, gracia y bondad a todas las demás criaturas que son capaces de ello; *existe cierto comercio entre ellas y nosotros y cierta obligación mutua.*”

Como vemos, además de su sentiencia, de sus capacidades mentales y lingüísticas,²⁶ es en las relaciones sociales cotidianas donde Montaigne halla el fundamento último de nuestro deber hacia los animales no humanos. El razonamiento de Montaigne es que al existir relaciones existen también obligaciones. Es particular si se trata de relaciones solidarias y simbióticas en las cuales nosotros nos servimos de ellos y ellos de nosotros. Pero incluso cuando no lo fueran, esto no cambiaría la naturaleza del deber de humanidad hacia los animales. El mismo sigue siendo incondicional, pues no sólo se deriva de esto, sino de otras cualidades de los animales que ya hemos discutido (, sensibilidad, sentiencia, etc.) Esta frase cualifica aún más la naturaleza de ese “deber de humanidad” del que habla Montaigne. Se trata de un deber que se predica de relaciones. Sin embargo, como no se trata de relaciones entre individuos, sino de relaciones entre comunidades de individuos, este deber cubre una dimensión más amplia que la que la ética puede cubrir. Se trata de un deber político de las relaciones humano-animales, como lo han reconocido Donaldson y Kymlicka. (2011)

²⁶ Aunque no lo discutimos aquí, Montaigne cree (al igual que Plutarco y Porfirio) que los animales poseen un lenguaje, ya que se comunican entre ellos, lo que sucede es que no somos capaces de comprenderlo: “entre ellos existe una comunicación entera y plena, que se comprenden, y no ya sólo los de una misma especie, sino también los de especies distintas [...] Está por dilucidar de quién es la culpa de que no nos entendamos, pues si nosotros no penetramos las ideas de los animales, tampoco ellos penetran las nuestras, por lo cual pueden considerarnos tan irracionales como nosotros los consideramos a ellos.” (Montaigne, Ensayos, Apología de Raimundo Sabunde. en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ensayos-de-montaigne--0/html/fefb17e2-82b1-11df-acc7-002185ce6064_84.html#I_84_, consultado el 10 de junio de 2015.)

En última instancia, Montaigne, es también un precursor de las éticas ecosistémicas. Como se muestra en la cita, considera que algunos de estos deberes de respeto y humanidad también se extienden hacia “los árboles y las plantas”, es decir hacia otras especies de la flora y el ecosistema de lo que hoy llamaríamos la biosfera. Ese comercio o intercambio no sólo se da con los animales domésticos. También se da con los animales salvajes y con la flora del ecosistema. Por ello los deberes de humanidad también deben extenderse a las plantas y a los árboles. En general, esta misma lógica se extiende al resto del ecosistema, a la naturaleza o biosfera. Vivimos de ella, utilizamos sus recursos, nos servimos de sus materias primas. También ella se sirve de nosotros, pues nuestros cambios inciden en el ecosistema creando nuevos nichos evolutivos, afectando el medioambiente, transformando tanto la superficie como el subsuelo. De la misma manera que hay un cierto deber hacia con los seres vivos, también lo hay hacia el resto del ecosistema. Ese deber también sería oponible frente a todos.

Montaigne es uno de los primeros ejemplos de un pensador con auténtica conciencia ética animal, tres siglos antes de que naciera Darwin y cuatro antes de que surgieran las éticas animales, Montaigne preconizaba la animalidad humana y se inspiraba en ella para otorgar consideración moral hacia los demás animales. Lamentablemente, su visión no caló en el periodo histórico que le tocó vivir. La filosofía de Montaigne no es extensible a todo el Renacimiento, e incluso está en abierta oposición a la de otros pensadores del mismo periodo.

Apenas tres años después de la muerte de Montaigne nace René Descartes, un polifacético pensador que llegará a una conclusión diametralmente opuesta: que los animales son máquinas que no poseen el más mínimo atisbo de inteligencia. Para Descartes, la visión de Montaigne sobre los animales pone en grave peligro su doctrina del alma y es un insulto al ser humano. En su dura crítica al ensayo de Montaigne “Apología de Raimundo Sabunde”, Descartes considera que la noción de la animalidad del ser humano es, no sólo una “humillación del hombre, sino el germen de una psicología materialista destructora del dogma de la inmortalidad del alma humana” (Ragghianti, 2011, p. 22). Como veremos a continuación, la ética da un enorme paso atrás con la filosofía de Descartes, alejándose por completo de las indagaciones y

hallazgos de la filosofía anterior. Para hablar de una conciencia ética animal todavía tenemos un largo camino que recorrer.

B. Perspectivas excluyentes

§ 2. René Descartes (1596-1650)

Con el Discurso del Método, de 1637, René Descartes abre las puertas de una nueva etapa en la filosofía, en la cual, la preocupación por la naturaleza del conocimiento va a ser crucial. Soldado, científico, matemático y filósofo, Descartes es considerado por muchos como el padre de la filosofía moderna y los efectos de su visión aún hallan ecos en el pensamiento contemporáneo. Paradójicamente, en su obra no presenta una visión muy halagüeña de los animales no humanos. En la quinta parte del Método, Descartes se encarga de probar que éstos no son sino autómatas carentes de sentido (razonamiento) e incapaces de sufrir.

Tratándose de un pensador de tal magnitud es pertinente mostrar cuál es el origen de una afirmación que no coincide con el sentido común de su época y que no necesariamente refleja las distintas visiones científicas y filosóficas del momento. En sus obras, el polifacético pensador francés se aleja de los dogmas de la filosofía de su tiempo y trata de repensar el papel de la filosofía y de las ciencias a la luz de los prometedores avances en astronomía, meteorología, fisiología humana, ingeniería mecánica y óptica.

Descartes conocía muy bien los adelantos científicos de su época. Estaba al tanto de las noticias que llegaban sobre la investigación científica de Galileo, Tycho Brahe y Kepler y de los adelantos en la nueva ciencia de la dióptrica de Zacharias Janssen y Jacob Metius. (D D 1637 p. 6).²⁷ Decepcionado con la enseñanza de su época y en el contexto de una crisis espiritual vendió todas sus pertenencias para viajar a Italia en 1623. Cuando estaba en Roma, observó un parhelio, una especie de halo solar producido por un peculiar

²⁷ Para referirnos a las obras de Descartes utilizaremos dos siglas, (D D) para (Descartes Dióptrica 1637) y (D M) para (Descartes Discurso del Método 1637), ya que ambas están publicadas en el mismo año y libro.

velo de nubes que causa el efecto óptico de dividir la luz del sol en tres partes. Este fenómeno quedó grabado en su memoria, motivándole a dedicar su vida al estudio de los fenómenos ópticos y físicos. Esto dio lugar a tres importantes ensayos científicos: La Dióptrica, Los Meteoros y la Geometría. El primero trata sobre la teoría de la refracción, el segundo sobre los fenómenos atmosféricos y astronómicos y el tercero es un importantísimo trabajo que contiene los fundamentos de la geometría analítica, es decir, la aplicación del álgebra a la geometría. La importancia de estos ensayos es fundamental para comprender el contexto del pensamiento cartesiano, pues el Discurso del Método fue originalmente concebido como un mero prólogo a ellos. (Descartes, trad. Frondici 1990, p. LXXV)

Si bien la perspectiva científica está muy presente en Descartes no se trata de cualquier visión de la ciencia, sino particularmente de la visión mecanicista, esbozada como un programa para la investigación científica. (Moreu, 1995) La visión mecanicista del mundo, originada con el atomismo griego de Leucipo y Demócrito y rescatada es en el siglo XVII, es el marco de referencia de los principales científicos de la época: Galileo, , Pascal, Gassendi, Boyle y Huygens, entre otros. (Moreu, 1995) Descartes participa activamente de esta nueva visión en la cual el universo no es más que un inmenso mecanismo de relojería. Considera que no sólo el universo físico puede ser explicado así, sino de todos los cuerpos en él, incluido el del hombre. (D M, 1990) Esto puede verse en la quinta parte del Discurso del Método. Poco antes de discutir su visión de los animales, Descartes contrasta su hipótesis sobre el movimiento del corazón con a la teoría circulatoria de Harvey. Acepta que Harvey es el descubridor de la circulación sanguínea, pero considera que la causa de la circulación es distinta: Para Descartes la sangre venosa entra por gotas calientes a las concavidades del corazón. Esto, a su vez, causa la dilatación del mismo debido a que su temperatura es más elevada y de esa manera se produce la expulsión de la sangre a los pulmones. (D M 1990 pp. 91-101)

La elección de la circulación de la sangre es estratégica. Descartes había llevado a cabo disecciones y vivisecciones de animales por más de once años y estudiado cada uno de sus órganos. A pesar de no ser médico, estaba convencido de que el cuerpo no era más que una máquina compleja que podía ser explicada mediante las leyes del

movimiento. El verdadero objetivo de Descartes no es sólo demostrar que los animales son autómatas, sino que el mismo cuerpo humano no es más que “una máquina que, por estar hecha por la mano de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna de las que pueden inventar los hombres.” (D M p. 56; trad. 1990 p. 113). Si Descartes puede explicar un sistema tan complejo como el circulatorio por medios mecánicos, entonces su demostración de que todos los cuerpos no son más que máquinas es fácilmente deducible.

Además, el tiempo apremia, pues ya Harvey ha publicado su célebre “De Motu Cordis”, del cual Mersenne le envía una copia a Descartes. Esto lo convence de que debe publicar al menos un resumen de sus conclusiones. En aquel momento, Descartes se hallaba en proceso de culminar su obra máxima: El mundo o Tratado sobre la luz, una obra que pretendía ofrecer una explicación mecánica de todos los fenómenos observables, desde los atmosféricos hasta los biológicos. Esta obra no fue publicada en vida del filósofo (hubo una edición póstuma), pero el resumen de las ideas principales de este tratado está sintetizado en la quinta parte del Método, donde Descartes lo integra a su discusión sobre el mundo externo.

En la cuarta parte del Método, Descartes ya había encontrado sus dos primeras verdades indudables. La primera es que piensa y en tanto que piensa, existe. La segunda que Dios existe y que su existencia garantiza todos los demás conocimientos indudables sobre el mundo externo. En la quinta parte Descartes pasa a presentar su visión mecanicista del cuerpo, integrada ahora, dentro del contexto de su método, como parte de la discusión sobre los conocimientos que tenía antes de encontrar sus dos primeras verdades:

[...] me contenté con suponer que Dios formó el cuerpo de un hombre [...] sin componerlo de otra materia que la ya descrita y sin darle en el principio un alma racional ni cosa alguna que le sirviera de alma vegetativa o sensitiva. [...] Examinando las funciones que, a consecuencia de esto, podrían hallarse [...], encontré exactamente todas las que pueden existir en nosotros sin que en ellas pensemos y sin que, por tanto,

contribuya en nada a nuestra alma, es decir, aquella parte distinta del cuerpo de la que se ha dicho anteriormente que su naturaleza es sólo pensar, funciones que son las mismas que nos asemejan a los animales irracionales. Pero no pude encontrar ninguna de aquellas otras que, por depender del pensamiento, son las únicas que nos pertenecen en cuanto hombres; las cuales las encontraba yo en seguida si suponía que Dios creó un alma racional y la añadió al cuerpo de cierta manera [...]. (D M p. 46; trad. 1990 p. 93)

En esta concepción, el cuerpo humano y el cuerpo animal son máquinas que difieren sólo en cuanto a complejidad. Sin embargo, el humano, a diferencia del animal tiene además un alma, la cual Dios ha implantado en algún momento de cierta manera. Hoy en día llamaríamos a este alma consciencia. En las Meditaciones Metafísicas, Descartes abunda aún más sobre la diferencia entre el cuerpo y el alma, afirmando que el ser humano es una sustancia pensante, a la cual llama *res cogitans*. Esta es “clara y distintamente” diferenciable de los objetos físicos, los cuales están formados por otra sustancia enteramente distinta: *res extensa*. Aunque no utiliza estos términos en el Método sí diferencia de manera categórica entre ambas sustancias: la pensante y la extensa:

Al examinar después atentamente lo que yo era [...] conocí [...] que yo era una sustancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita de lugar alguno ni depende de cosa material. De manera que este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta es más fácil de conocer que él, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es. (D M pp. 32-33; trad. 1990 pp. 65-67)

La concepción cartesiana es dualista, pero no tan enteramente dualista como para negar que facultades tales como la sensibilidad, la imaginación (capacidad para ver en imágenes) y la memoria puedan existir en los animales. Es cierto que para Descartes las facultades mentales racionales no se pueden inferir de la estructura de los órganos. Sin embargo, sí se pueden inferir otras. Para Descartes existen diversas facultades que no dependen del intelecto o pensamiento racional. Hoy en día las llamaríamos capacidades

cognitivas, aunque él se refería a ellas como sensaciones. Por ello trataba de buscar facultades tales como la imaginación, la memoria o la percepción diseccionando las cabezas de los animales, como lo menciona en su carta a Mersenne de noviembre-diciembre de 1632: "Actualmente estoy diseccionando las cabezas de varios animales para explicar en qué consisten la imaginación, la memoria, etc." (Saban, 1987, p. 396) ²⁸

La antropología cartesiana es dualista en el sentido de que el ser humano es, esencialmente, una substancia que piensa y que no necesita del cuerpo para existir. Lo que los teólogos llamarían el alma inmortal y que hoy en día podría ser traducido como consciencia. Es cierto que, para él los animales son análogos a un autómatas, es decir, son máquinas muy complejas hechas por el mismo Dios, pero de la misma manera, también lo es el cuerpo humano. ¿Como entonces diferenciarlos? Descartes afirma que si hubiera máquinas que tuviesen los órganos y la figura exterior de un mono o de cualquier otro animal irracional y se comportasen de manera similar no tendríamos ningún medio para diferenciar entre éstas y los animales a los que imitan. Por otro lado, si se tratara de máquinas que se asemejasen en todo a los seres humanos habría dos medios seguros para hacerlo:

El primero sería que jamás podrían usar de las palabras ni de otros signos compuestos de ellas como hacemos nosotros para declarar a los demás nuestros pensamientos. Pues se puede concebir que una máquina esté hecha de tal manera que profiera palabras [...], pero no que arregle las palabras de diversos modos para responder según el sentido de cuanto en su presencia se diga como pueden hacer aun los más estúpidos entre los hombres. El segundo consiste en que, por más que estas máquinas hicieran muchas cosas tan bien o acaso mejor que nosotros, se equivocarían infaliblemente en otras, y así se descubriría que no obraban por conocimiento, sino tan sólo por la disposición de sus órganos; pues mientras la razón es un instrumento universal que puede servir en todas las

²⁸ "La cita completa es: "[...] J'ai déjà décrit celles qui appartiennent à la vie comme la digestion des viandes, le battement du poulx, la distribution de l'aliment, etc., et les cinq sens. J'anatomise maintenant les testes de divers animaux, pour expliquer en quoy consistent l'imagination, la mémoire etc."

ocasiones, esto órganos necesitan de alguna disposición especial para cada acción particular... (D M 56-57; trad. 1990 pp. 113-115)

La primera diferencia hace referencia a las capacidades sintáctica y semántica del lenguaje humano. Si bien Descartes conocía de las capacidades ‘lingüísticas’ de ciertas aves como cotorras, cacatúas o guacamayos para pronunciar palabras y frases, consideraba que la diferencia entre esto y un lenguaje humano estriba en el uso que estas aves pueden hacer de ellas. Para él, las aves pueden repetir palabras y asociar ciertas frases a estímulos externos, pero no utilizarlas en una conversación. En los lenguajes humanos esto implica en primer lugar una diferencia entre el orden lógico-lingüístico de los componentes de una oración (sintaxis) y el uso de esas palabras y oraciones en un contexto determinado para expresar un sentido o significado (semántica).

La segunda diferencia no está tan clara. Aparte de indicar que tiene una concepción de la mente humana como un sistema unitario, estilo “navaja de Albacete” y no una teoría de la mente modular o estilo “navaja suiza” (A. R. Damasio, 2002; García García & Emilio, 2001). Según la concepción unitaria, la mente humana es una estructura o mecanismo de aprendizaje general, independiente y competente en cualquier contenido del aprendizaje, como menciona García (2001). Así pues, la mente sería un procesador de propósito general. ¿Significaría esto que la mente animal es entonces un procesador de propósito específico, algo así como una calculadora? Quizás esto fuera lo que Descartes tenía en mente, pero esta explicación sigue sin aclarar otras dudas. A qué se refiere Descartes con cuando dice que “podrían hacer muchas cosas bien” (incluso mejor que los humanos), “pero no otras” y que “se equivocarían infaliblemente” ... Al fin y al cabo nosotros también podemos hacer muchas cosas bien, pero nos equivocamos en otras y esto es independiente de que nuestra mente pueda ser unitaria o modular. El hecho es que la única capacidad infalible que tenemos es la de equivocarnos. Como dice el dicho latino: *errare humanum est*. Esa es una de nuestras características definitorias.

Descartes trata de explicar esta segunda diferencia entre humanos y máquinas un poco más abajo al decir que “la razón es un instrumento universal que puede servir en todas ocasiones” mientras que los órganos en los animales necesitan de alguna

“disposición especial para cada acción particular.” Aunque la aclaración cartesiana no ayuda mucho para elucidar la cuestión, podemos inferir que esta segunda diferencia puede referirse a que los autómatas y los animales no serían capaces de crear conocimientos nuevos o de adaptar sus patrones de comportamiento a situaciones nuevas o de crear patrones nuevos. Esto es lo que llamaríamos hoy en día *conducta flexible* en etología e *inteligencia* en ciencias computacionales. Es decir, los autómatas y los animales (recordemos que para Descartes son indiferenciables) son incapaces de improvisación, creatividad y cualquier otra función cognitiva que implique flexibilidad.

Tenemos pues que son dos las diferencias o medios de distinguir entre humanos y animales-autómatas: la capacidad de poseer un lenguaje con sintaxis y semántica y la capacidad de mostrar *conducta flexible*. Descartes añade a estas una tercera que es una especie de corolario peyorativo de las anteriores.

puede conocerse también la diferencia que hay entre los hombres y las bestias, pues es cosa muy de notar que no hay hombre, por estúpido y tonto que sea [...] que no sea capaz de coordinar diversas palabras y componer un discurso para dar a entender sus pensamientos; y, por el contrario, no hay animal alguno [...] que haga cosas semejantes, y esto no sucede por carecer de órganos para ello, pues vemos que las urracas y los loros pueden proferir palabras como nosotros y, sin embargo, no pueden [...] dar a entender que piensan lo que dicen [...] Y esto no sólo prueba que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna, pues se ve que se necesita bien poca para poder hablar [...] ello se debe a que su alma es de una naturaleza completamente distinta de la nuestra [...] es la naturaleza la que en ellos obra, por la disposición de sus órganos, como vemos que un reloj [...] puede contar las horas y medir el tiempo con mayor exactitud que nosotros con toda nuestra prudencia. (Descartes, DM, trad. 1990, pp. 57-58)

En esta cita, Descartes va más allá de lo dicho anteriormente. No se trata de que los animales carezcan de un lenguaje sintáctico o semántico o que carezcan de logos,

como decían Aristóteles y Platón sino que carecen por completo de cualquier tipo de lenguaje. Son menos aún que los más “estúpidos y tontos” de los seres humanos. Descartes parece decir que aquellos que padecen de sus capacidades mentales tienen menos valor que los que no. A pesar de la distancia temporal, lingüística e histórica que nos separa de este filósofo no parece poderse llegar a otra conclusión: Descartes piensa que son imbéciles. Pero los animales no humanos son eso y mucho menos: son autómatas. Esta diferencia no proviene de la organización de sus órganos del habla, ya que algunos pueden proferir palabras, sino presumiblemente, de la organización de sus cerebros. Al no ser capaces de poseer un lenguaje, son incapaces de pensar.

Nótese que Descartes hace una serie de presuposiciones evidentes en esta cita. Cuando habla de “discurso” se está refiriendo a la capacidad del lenguaje humano de expresar ideas, sentimientos, emociones, percepciones o estados de ánimo de una manera declarativa. Los animales no hacen discursos, es decir, no poseen una capacidad declarativa, típica del lenguaje humano. Más aún, Descartes considera que esta es la única forma de lenguaje posible. Ni siquiera se plantea la posibilidad de que exista un lenguaje basado en señales, como por ejemplo, era ya la norma en la comunicación entre barcos en el siglo XVII. Descartes presupone que el único lenguaje posible es el lenguaje humano. Por lo tanto, cuando cree decir que los animales no poseen un lenguaje lo que en realidad está diciendo es que no poseen un lenguaje humano. La consecuencia es aún más chocante cuando sustituimos un concepto por otro. La cita resultante quedaría algo así:

no hay hombre, por estúpido y tonto que sea [...] que no sea capaz de dar a entender sus pensamientos mediante un *lenguaje humano*; por el contrario, no hay animal alguno [...] que posea *un lenguaje humano*. [...] esto no sólo prueba que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna, pues se ve que se necesita bien poca para poseer *un lenguaje humano*. (la cursiva es mía)

Como podemos observar, el razonamiento resultante no sólo es chocante. También es inválido, irrelevante y peyorativo. En primer lugar, es inválido porque

presupone que el pensamiento es idéntico al lenguaje. Hoy en día, la diferencia entre ambos está demostrada, pero no podemos pedirle a un pensador del siglo XVII que se adelante a su tiempo. Lo que sí le podemos exigir es que utilice bien sus argumentos, pues independientemente de si lenguaje y pensamiento son lo mismo o no, eso es algo que tiene que ser demostrado, no presupuesto. Por otro lado, sería interesante que Descartes estuviera vivo para conocer a Temple Grandin, quien asegura que su pensamiento se produce enteramente en imágenes, lo cual le ha causado no pocos problemas en un mundo verbal. Sus descripciones sobre sus procesos mentales poseen un asombroso lujo de detalles que hacen difícil dudar de esta aseveración. (Grandin, 2002) ¿Le parecería absurdo a Descartes la posibilidad de que un ser humano pensara en imágenes? Se trata de una pregunta interesante y su respuesta no es tan fácil en Descartes. Lamentablemente, no la podemos cubrir en este apartado.

El razonamiento cartesiano también falla porque parte de una confusión conceptual que lo hace irrelevante para discutir las capacidades cognitivas de los animales no humanos. Para Descartes el concepto de lenguaje es idéntico al lenguaje humano. Sin embargo, si los animales poseyeran un lenguaje, de seguro que éste no sería un lenguaje humano (algo que ya habían notado Plutarco y Porfirio dos milenios antes). Las investigaciones sobre la comunicación entre cetáceos y entre aves está aún en sus comienzos, pero ya demuestra que en algunas especies, más que de señalización (signaling) deberíamos hablar de lenguaje, incluso de distintas lenguas que no pueden ser entendidas ni siquiera por miembros que son de la misma especie, pero que provienen de lugares distintos. Algo, por otro lado, muy parecido a lo que pasa con las lenguas humanas. De nuevo, no se le puede pedir a Descartes que supiera lo que no era posible saber en su época, pero sí que fuera más cuidadoso con sus términos.

En tercer lugar es peyorativo, pues considera que la posesión de un lenguaje humano es una capacidad tan fácil de poseer que aquellos seres que no lo tienen son, no ya brutos, sino puras cosas. Para ver el otro lado de la moneda propongo un experimento mental. Hoy en día no nos costaría mucho imaginar a un alienígena que utilizara un lenguaje no verbal o discursivo. Imaginemos que nos visita y nos observa. Cómo nos sentiríamos si al ver cómo utilizamos nuestra primitiva forma de comunicación verbal y

discursiva este alienígena llegara a la misma conclusión de Descartes, pero sobre nosotros: “Los humanos no son brutos, peor aún, son cosas.” Si una civilización alienígena que pensara así tuviese una tecnología bélica mil veces superior a la nuestra y nos visitara las consecuencias serían nefastas. Un escenario similar lo imaginó Herbert George Wells en La guerra de los mundos (1897). En esta obra de ciencia ficción decimonónica los marcianos habían superado las limitaciones del lenguaje verbal y discursivo hacía millones de años. Se comunicaban telepáticamente entre sí. Por ello daban a los humanos la misma consideración moral que nosotros otorgamos a los insectos o a las bacterias y nos exterminaban sin miramientos.

No olvidemos que esta visión de la naturaleza de los animales tiene además graves implicaciones éticas para los animales no-humanos. Si los animales son una especie de máquinas, no les debemos consideración moral alguna. La influencia de la visión cartesiana, además de grave para la ética también lo es para las ciencias. Todavía el etólogo Konrad Lorenz, padre de la etología, reflejaba esta visión en su libro Consideraciones sobre las conductas animal y humana cuando haciendo un análisis comparativo entre el sistema nervioso de los humanos y el de los animales también llegaba a una conclusión similar a la de Descartes. (Lorenz 1985) Podría ser verdad que los animales son como máquinas y que sus reacciones frente al dolor no son más que movimientos reflejos, es decir, aunque giman o pateen cuando se les corta, no sufren? Esta perspectiva es peligrosa, pues nos podría permitir comportamientos de todo tipo contra los animales con la única salvedad de que no los hiciéramos por respeto a los demás seres humanos o a nuestra propia humanidad. Esto lo veremos más adelante con la perspectiva de Immanuel Kant.

De momento baste decir, como dice Jorge Ferrer en Deber y deliberación, que desde de esta perspectiva los “animales pueden tratarse como bienes puramente instrumentales, en el mismo nivel de los objetos inanimados.”, es decir “nuestro dominio sobre ellos es absoluto, carente de todo límite moral.” (Ferrer 2006 p. 461) Como resultado de la visión de Descartes, el debate del trato ético hacia los animales no humanos quedó relegado en la discusión filosófica hasta el siglo XVIII. Como dice Martha Nussbaum: “the treatment of animals, once a prominent ethical issue in the

ancient Greco-Roman World, did not become so again until at least the eighteen Century” (2006 p. 329).

Resumen

Montaigne y Descartes responden a preguntas similares a las planteadas originalmente. En el caso de Montaigne, no sólo responde a la pregunta de las comunidades y sus relaciones, sino también a la pregunta más amplia de cuáles deben ser las relaciones con la naturaleza. Sus respuestas, en cuanto al caso de los animales no humanos es que deben ser relaciones bondadosas y compasivas. En cuanto al resto de las criaturas, debe siempre existir una relación de respeto expresada como un deber de humanidad. Montaigne no parece incluir a los animales no humanos en la esfera de la justicia, pero considera que la dimensión ética es apropiada tanto para ellos como para todas las demás criaturas.

En el caso de Descartes, su respuesta es que tanto los animales como la naturaleza son cosas, incapaces por lo tanto de recibir ninguna consideración de índole moral y mucho menos política. Su único uso posible es uno instrumental, el cual ni siquiera está regulado por consideraciones de cercanía o de parecido físico. Para Descartes, los animales no sufren ni piensan, son tan sólo cosas que no merecen consideración moral alguna. La naturaleza, por su parte, es tan sólo un gran mecanismo que se debe estudiar y comprender. Pero sólo para hacer un uso más eficiente de ella que nos beneficie al máximo. Lo mismo aplica a los animales no humanos.

CAPÍTULO V.

El problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos en la Ilustración

A. Perspectivas inclusivas

§ 1. Nicolás de Condorcet (1743 -1794)

Durante la Ilustración, el tema del sufrimiento animal y del maltrato estaba muy presente. En este contexto, prácticas tales como la caza (convertida ya en todo un arte aristocrático, la cinegética) son objeto de reprobación unánime entre los enciclopedistas. La caza se consideraba un acto de barbarie producto de tiempos pasados e impropio de un hombre ilustrado. Tomemos como ejemplo a Friedrich Melchior, Baron von Grimm, colaborador de la enciclopedia y amigo de Rousseau. Grimm escribe en su correspondencia literaria: "No hay placer menos digno de un ser pensante que el de la caza". (*Correspondance philosophique 1753-1790*, 1829, p. 59) De la misma manera pensaba el marqués de Condorcet, una de las figuras más influyentes del pensamiento político de la época. Nicolás de Condorcet, combinaba su pasión por los derechos humanos con la defensa de la sensibilidad en los animales: no sólo se negaba a cazar, sino incluso a matar insectos.

Defensor incansable de los derechos de las mujeres y de la abolición de la esclavitud, Condorcet estaba convencido de que los derechos humanos y los de los animales se fundamentaban en un mismo principio: la condena del maltrato de los seres sintientes. En una carta a Turgot, fechada en 1773, Condorcet le recrimina a su querido mentor y futuro ministro de Luís XVI el haber olvidado que la compasión también incluye a los animales en la ética: "pensaba que el interés que teníamos en ser justos y virtuosos se basaba en la pena que, necesariamente, le produce a un ser sintiente la idea del mal que sufre otro ser sintiente." (Condorcet, 1849, p. 220) Como vemos, para el Marqués, la noción clave de la ética es la "pena". Condorcet consideraba que las ideas de los derechos de los animales y la defensa de los derechos humanos provenían de uno y el mismo sustrato ético. La pena va necesariamente ligada a la contemplación del

sufrimiento de un ser sensible. Es, por lo tanto, la compasión la que enlaza las éticas humanas a los animales no humanos.

Un siglo más tarde, el filósofo alemán Arthur Schopenhauer haría de la compasión el fundamento de la moral, defendiendo vigorosamente el bienestar de los animales y considerando al ser humano como un animal más. (Schopenhauer, 1841). Condorcet no es el único en hacer de la pena el fundamento de la moral. La idea de considerar moralmente a los animales porque nos compadecemos de su sufrimiento ya existía. En la segunda mitad del siglo XVIII, esta suposición gozaba de un amplio consenso. La compasión y la no-maleficencia se expresan en los pensadores ilustrados en la condena del maltrato. Este es uno de los temas más discutidos entre los pensadores de este periodo.

Para los ilustrados, existía una diferencia moral en el trato hacia los animales domésticos y el trato hacia los animales salvajes. Los primeros eran considerados mansos, serviciales y beneficiosos para los humanos. Los segundos eran temidos por comportarse de manera agresiva y violenta o repudiados por ser detrimentales para la salud o para la economía. Se consideraba legítimo defenderse del ataque de un animal salvaje (lobos, leones, jabalíes). De la misma manera, también lo era defenderse de animales que se consideraban plagas (moscas, mosquitos, ratas). Debido a su conducta agresiva o a sus costumbres éstos eran un daño para la sociedad y se les podía tratar tan duramente como tratamos a nuestros asesinos o a nuestros ladrones.

Por otro lado los animales domésticos no podían ser tratados de esta manera. Caballos, perros, vacas, ovejas, etc. eran consideradas criaturas pacíficas. Son animales que pertenecen a nuestra sociedad que nos ayudan en nuestras tareas diarias, no seres foráneos y perversos que pueden amenazar nuestra salud o nuestras vidas. Los animales domésticos eran vistos como miembros de la familia y debían ser tratados con amor y cariño. Muchos los consideraban miembros de la comunidad humana. Los pensadores de este periodo estaban convencidos de que existían obligaciones morales hacia a los animales que nos acompañan y asisten en nuestras labores cotidianas. Algunos llegaron a preguntarse si tales obligaciones no deberían implicar un reconocimiento mayor: “¿al

menos para esta clase de animales, no deberían también existir derechos.?” (Maupertuis, 1756)

§ 2. Pierre Louis Moureau de Maupertuis (1698 - 1759)

Maupertuis es uno de los más grandes científicos de la Ilustración, dedica considerable esfuerzo a demostrar que los animales tienen derechos morales. Filósofo, matemático, astrónomo, biólogo y militar, Pierre Louis de Maupertuis fue uno de los primeros pensadores europeos en defender los derechos de los animales. En una carta publicada en sus obras completas que lleva por título “Sobre el derecho de las bestias”, (probablemente de 1752), Maupertuis aborda esta importante cuestión. Desconocemos el nombre del destinatario de la misma, pero se infiere que se trata de una discusión con un colega sobre la posibilidad de que exista un derecho natural que ampare a los animales no humanos. Maupertuis discute primero el trato a los animales en su época, el cual le parece, a veces, grotesco. Luego analiza el tema de la consideración moral de “las bestias”, el cual considera uno de suma importancia. Las razones utilizadas por sus contemporáneos para justificar el dominio absoluto sobre los animales le parecen erróneas.

“Los hombres pueden matar a los animales porque Dios, expresamente, les ha permitido alimentarse de ellos; pero este permiso prueba que en el estado natural no lo deberían hacer; y la misma revelación en muchos otros lugares impone ciertos deberes para con los animales, en los cuales se ve que Dios no los ha abandonado al capricho y a la crueldad de los hombres”²⁹ (Maupertuis 1772, p. 222)

²⁹ “Les hommes peuvent tuer les animaux, puisque Dieu leur a permis expressément de s’en nourrir: mai cette permission même prouve que dans l’état naturel ils ne le devroient pas faire; et la même révélation dans plusieurs autres endroits impose certains devoirs envers les bêtes, qui sont voir que Die une les a pas abandonnés au caprice et à la cruauté des hommes.” (Maupertuis, Oeuvres, 1756, Lettre VI)

Basándose en el derecho natural, Maupertuis considera que Dios no puede haber abandonado a sus criaturas a la crueldad humana. La misma Revelación demuestra que existen ciertos deberes para con los animales. Si bien acepta el derecho a matar animales en legítima defensa o a exterminar plagas que afectan la salud y la vida, considera que tal derecho no puede ser aplicado a todos los animales bajo cualquier pretexto y tampoco por cualquier razón:

No estoy hablando aquí de los animales que son dañinos: el derecho que tenemos sobre ellos no está en duda, podemos tratarlos como tratamos a los asesinos y a los ladrones. Pero matarlos a sangre fría, sin ninguna necesidad y por una especie de placer, está eso permitido?³⁰ (p. 222)

El cuestionamiento de Maupertuis, no sólo abre el debate del derecho natural para defender los derechos de los animales, sino que también plantea que la crueldad hacia los animales motivada por el placer es un crimen en sí mismo.³¹ Más de setenta años después, el filósofo alemán Immanuel Kant va a retomar esta línea para argumentar que la crueldad hacia los animales es, en realidad, un crimen contra nuestra propia humanidad. Se trata de un acto inmoral que debe condenarse, pero no por que se esté violando un derecho natural que asista al animal, sino porque hacerlo nos insensibiliza y nos torna crueles. (Kant 1797).

Maupertuis cree que los animales están protegidos por el derecho natural, es decir, tienen un derecho a no ser dañados. El polifacético pensador francés, biólogo y precursor de la genética, considera que maltratar a un animal constituye, no sólo un acto de barbarie, sino una violación de un derecho natural que le pertenece al animal, pues es capaz de sentir:

³⁰ Je ne parle pas ici des animaux nuisibles: le droit que nous avons sur eux n'est pas douteux, nous pouvons les traiter comme des assassins et des voleurs. Mais tuer les animaux de sang froid, sans aucune nécessité et par une espece de plaisir, cela est-il permis? (Maupertuis, Oeuvres, 1756, Lettre VI)

³¹ Actualmente identificado como un síntoma temprano de psicopatía, hoy en día llamaríamos a esta práctica de buscar el placer mediante el sufrimiento de otro ser sintiente, sadismo, en dudoso honor al Marqués de Sade. Sin embargo, el joven Donatien Alphonse, quien apenas contaba con 32 años para esa época, apenas comenzaba a ser conocido por sus escándalos sexuales, los cuales, irónicamente, nunca incluyeron el maltrato de animales.

Pero parece que tenemos una razón más decisiva para no creer que hay un permiso para matar o acosar a los animales: Basta creer, como casi no se puede evitar, que son capaces de sentimiento. [...] Si (los animales) tienen alma, no digo ya un alma muy razonable, capaz de un gran número de ideas, sino una capaz tan sólo del más mínimo sentimiento; causarles daño sin necesidad es un acto de crueldad y una injusticia."³² (Maupertuis, 1756, pp. 223-224)

Notemos que Maupertuis considera que el “sentimiento”, o la capacidad de sentir, es el fundamento de la condena moral contra la crueldad y el maltrato de los animales no humanos. Hoy en día, llamaríamos a esta capacidad: sensibilidad. El argumento de Maupertuis es que, al ser sensibles, los animales pueden ser dañados y sufrir cuando se les maltrata. Por ello, es la capacidad para sentir, llamada hoy en día sensibilidad o sentiencia, la que otorga un derecho natural a cualquier ser vivo que nos obliga respetar sus intereses y a que les otorguemos una consideración moral similar a la que otorgamos a otros seres sintientes, como los humanos.

Maupertuis se adelanta por más de un cuarto de siglo a Peter Singer al reconocer que la sentiencia es la clave de la consideración moral. Podríamos decir que incluso lo supera. No sólo considera que la sentiencia abre la puerta a la consideración moral y que debemos tomar en consideración sus intereses. Dicha capacidad les otorga derechos inviolables, del mismo tipo que los que tienen los seres humanos.

§ 3. Jean Jacques Rousseau (1712-1778)

El tema de la sentiencia es uno que recorre todo el pensamiento ilustrado. Cincuenta años después de Maupertuis, Jean Jacques Rousseau examina la cuestión del

³² Mais il ne semble qu'on a une raison plus décisive pour ne point croire permis de tuer ou de tourmenter les bêtes: Il suffit de croire, comme on ne peut guère s'en empêcher, qu'elles sont capables de sentiment. ... Si elles ont, je ne dis pas une ame fort raisonnable, capable d'un grand nombre d'idées, mais le moindre sentiment; leur causer sans nécessité de la douleur, est un cruauté & une injustice. (Maupertuis, Oeuvres, 1756, Lettre VI)

derecho natural en su famoso Discurso sobre el origen de la desigualdad (1775). Rousseau también considera que la capacidad de sufrir es el criterio fundamental de los derechos humanos más elementales, aquellos que no se pueden suspender en ninguna circunstancia ni siquiera en las situaciones más graves. En su prefacio, como parte de su explicación de los derechos naturales del hombre, Rousseau comenta que la facultad de que seamos seres sensibles es la que nos permite poseer aquellos derechos naturales que garantizan nuestra integridad física y mental frente a agresiones de terceros:

[...] De hecho, parece ser que si estoy obligado a no hacer daño a mi prójimo, no es porque sea un ser racional, sino porque es un ser sensible: ésta cualidad que es común tanto a la bestia como al hombre debería, por lo menos, otorgarle el derecho a no ser maltratado innecesariamente por los demás.³³ (Rousseau, 1775 vers. 2012)

Rousseau, se distancia de la tradición jurídica de la época que asociaba este derecho primordial a la posesión de un alma racional. Como vemos, para Rousseau, la capacidad de sentir y sufrir, es una cualidad común tanto en los animales como en los seres humanos. Tanto ellos como nosotros podemos sentir y sufrir daños físicos y mentales, es decir, somos vulnerables. Para Rousseau, el derecho a no ser maltratado innecesariamente o ser dañado intencionalmente es un derecho natural que le corresponde a todo ser sintiente por su condición de ser vulnerable.

Aunque en esta cita Rousseau sólo menciona la condena del maltrato animal, su argumento se extiende más allá de esta consideración. Los animales no humanos tienen derecho, no sólo a no ser maltratados, sino a todos aquellos derechos que se derivan de su vulnerabilidad. Estos derechos deben aplicar por igual a todos los seres capaces de sentir y de ser dañados. La vulnerabilidad humana es la base de los derechos humanos y del derecho humanitario. De la misma manera, la vulnerabilidad animal, también es la base y fundamento de los derechos animales.

³³ “... Il semble, en effet, que, si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c’est moins parce qu’il est un être raisonnable que parce qu’il est un être sensible : qualité qui, étant commune à la bête et à l’homme, doit au moins donner à l’une le droit de n’être point maltraité inutilement par l’autre.” Jean - Jacques Rousseau, Préface au discours relatif à l’inégalité parmi les hommes

Esto implica que aquellos derechos que protegen a los humanos de ser dañados innecesariamente, tanto en situaciones normales como en situaciones extraordinarias (desastres naturales, conflictos, guerras), también deberían proteger a los animales. Actualmente, por ejemplo, se incluye el salvamento de mascotas dentro de los planes de manejo de emergencias.³⁴ El interés público por este tema ha aumentado considerablemente. Por ejemplo, las inundaciones provocadas por el huracán Katrina y otros desastres naturales han hecho de las tareas de rescate de mascotas y otros animales uno de los objetivos prioritarios de las organizaciones no gubernamentales.

Siguiendo a Rousseau, otros autores contemporáneos han desarrollado una teoría jurídica de la vulnerabilidad que también incluye a los animales no humanos. (Fineman & Grear, 2013; Satz, 2009). Estos autores proponen diversos marcos teóricos desde los cuales incluir a los animales dentro de las protecciones jurídicas del derecho natural. Por otro lado, la inclusión de los animales no humanos dentro del ámbito específico de las protecciones del Derecho de Desastres y del Derecho Internacional Humanitario aún no ha sido discutido, si bien ambos cuerpos jurídicos se basan en el concepto de vulnerabilidad. Esto, sumado al hecho de que ya existen organizaciones no gubernamentales dedicadas a la protección de los animales en tiempos de guerra o de desastres naturales, hace necesario el desarrollo de nuevas investigaciones en estas áreas.

§ 4. François-Marie Arouet, alias Voltaire (1694-1778)

Sobre la cuestión de los animales y sus derechos, uno de los autores que más destaca en este ámbito es François Marie Arouet, más conocido por su pseudónimo literario como Voltaire. En diversos libros, ensayos, artículos y cartas, Voltaire expresa su convicción de que los animales tienen pensamientos, emociones y memoria y refuta la idea de que la posesión de un "alma espiritual" pueda utilizarse como criterio para demostrar que existe una brecha ontológica entre los animales y nosotros. Voltaire nos

³⁴American Red Cross, Pets: <http://www.redcross.org/prepare/location/home-family/pets>. consultado el martes 9 de junio de 2015

recuerda, como más tarde planteará Darwin, que la diferencia entre los seres humanos y los demás animales sólo es de grado, no de cualidad.

Para Voltaire, el alma, esa diferencia crucial entre las bestias y los hombres que los teólogos tanto gustan en matizar no es más que una idea hueca, una palabra inventada por teólogos para justificar nuestro dominio sobre las bestias. Según Voltaire, la palabra “alma” fue acuñada originalmente para distinguirnos de las demás criaturas, pero no es otra cosa que el producto de nuestro orgullo. En realidad, la superioridad que tenemos sobre los demás animales no ha sido otorgada por un Dios todopoderoso, sino adquirida por la cultura y por la fuerza de las armas. Como nos recuerda Voltaire, hay que tener en cuenta que durante mucho tiempo estuvimos en la Tierra para servir como alimento para los osos, los leones de las cavernas y otros depredadores. En conclusión, nuestro filósofo opinaba que si fuéramos más razonables, abandonaríamos de una vez por todas la fantasía de que somos una especie única, elegida por un ser omnisciente y todopoderoso para llevar a cabo un destino singular. Dios, si existe, no nos ha otorgado un estatuto metafísico particular. Así pues, la idea de un ‘alma inmortal humana’ no es más que una manifestación de nuestra imaginación y de nuestro ego, una manera conveniente para justificar la esclavitud de los animales.

Desde la perspectiva de la metafísica, las consecuencias son significativas. Al socavar la noción de especie, una idea que Voltaire relativiza, el carácter absoluto de la superioridad humana se tambalea. En última instancia esa alegada superioridad ontológica resulta no ser más que una quimera complaciente mantenida por nuestra vanidad. El alma no es más que una historia, dice Voltaire, una historia que comenzó cuando los hombres quisieron distinguirse de los demás animales. Las disquisiciones sobre el alma humana no son más que la historia del orgullo humano tratando de responder a la pregunta *qué es ese poder que nos permite ver y sentir*. Una vez lo ha identificado como una característica esencial y única, lo llama ‘alma’ en el hombre e ‘instinto’ en las bestias. (Larue, 2010 p. 24)

Si, como dice Descartes, los animales son máquinas, entonces, razona Voltaire, también lo somos nosotros: Máquinas de sentir, máquinas de producir ideas, máquinas

más o menos pensantes, dependiendo de cómo estén organizadas. “Oui, sans doute, elles sont machines, mais machines à sentiment, machines à idées, machines plus ou moins pensantes, selon qu'elles sont organisées. (Voltaire [1769], Les Adorateurs). Como nos dice Voltaire, “Il y a de grandes différences entre leurs talents, comme il en est entre les nôtres” (Ibid). También en los animales existen diferencias entre los talentos de cada individuo, incluso dentro de una misma especie, pero eso no debe sorprendernos, pues también encontramos grandes diferencias de talento y capacidades entre los individuos humanos.

La llamada dignidad inherente al ser humano no es distinta a la que pueden tener los animales, ya que el ser humano no tiene nada que sea fundamentalmente diferente de ellos. Tanto en ellos, como en nosotros, sus peculiaridades dependen de las características propias de su especie y de las características particulares de cada individuo. Criterios tales como la edad, la condición física y la salud mental son tan determinantes para adjudicar capacidades cognitivas o intelectuales en el hombre como en los animales. Consciente de estas diferencias, Voltaire nos recuerda que el hecho de pertenecer a la especie humana no nos garantiza que superemos a los animales en el campo de la inteligencia. Voltaire se pregunta, haciendo gala del estilo sagaz y cáustico que lo caracteriza:

[...] ¿qué perro de caza, qué orangután, qué elefante bien formado no es superior a los idiotas de nuestros manicomios, a nuestros viejos avaros y apopléjicos quienes arrastran los restos una vida inútil en un brutal estado vegetativo ininterrumpido; sin memoria, sin ideas languidecen entre algunas sensaciones y la nada? ¿Qué animal [saludable] no sería cien veces más capaz que nuestros niños recién nacidos? (Voltaire, 1769 vers.1853, p. 713)³⁵

³⁵ « Oui, sans doute, elles sont machines, mais machines à sentiment, machines à idées, machines plus ou moins pensantes, selon qu'elles sont organisées. Il y a de grandes différences entre leurs talents, comme il en est entre les nôtres. Quel est le chien de chasse, l'orang-outang, l'éléphant bien organisé qui n'est pas supérieur à nos imbéciles que nous renfermons, à nos vieux gourmands frappés d'apoplexie, traînant les

En esta cita, Voltaire se adelanta por siglos al llamado “argumento de los casos marginales”. Se trata de un argumento frecuentemente utilizado en los debates sobre el estatuto moral de los animales no humanos. Este argumento puede ser resumido de la siguiente manera: existen individuos humanos que no poseen las capacidades mínimas que generalmente adjudicamos a todo agente moral y sin embargo les otorgamos consideración moral. Por ejemplo, los niños muy pequeños, los ancianos seniles, las personas en estado comatoso o las personas con graves deficiencias mentales son incapaces de razonar. Esta una de las características más básicas que debe poseer todo agente moral. A pesar de ello les concedemos un estatuto moral *sui generis*. Les llamamos, por ejemplo, “pacientes morales” y con ello queremos denotar que, a pesar de no ser capaces de hacer juicios morales o comprenderlos merecen consideración moral. De esa manera justificamos la extensión de ciertas garantías morales y legales que, en circunstancias normales, sólo corresponderían a los agentes morales plenos.

Tal justificación nunca se extiende hacia los animales no humanos, si bien algunos de ellos gozan, de hecho, de facultades cognitivas aún más desarrolladas. Los defensores de los derechos de los animales consideran que este trato es desigual. Al fin y al cabo, si extendemos esas garantías morales a los humanos en casos “marginales”, qué justifica no otorgarles un estatuto moral similar a los animales no humanos. Aquellos que defienden que tal estatuto no les corresponde por el mero hecho de no pertenecer a la especie humana, sólo ponen en evidencia que están utilizando un doble criterio: uno para los humanos y otro para los animales no humanos. Esto suele ser catalogado como un criterio arbitrario. Al fin y al cabo, la única diferencia que se está estableciendo se fundamenta en la pertenencia a un grupo que, por razones no explicadas, se considera cualitativamente distinto y, de alguna manera, superior: los humanos. Este prejuicio de corte antropocéntrico es llamado, de manera peyorativa, especieísmo. De la misma manera que el racismo o el sexismo, el especieísmo es también un prejuicio basado en un criterio arbitrario. La única diferencia es que en lugar de fundarse en la raza o en el

restes d’une inutile vie dans l’abrutissement d’une végétation interrompue, sans mémoire, sans idées, languissant entre quelques sensations et le néant ? Quel est l’animal qui ne soit pas cent fois au-dessus de nos enfants nouveau-nés ? » Voltaire [1769], Les Adorateurs (Oeuvres complètes de Voltaire, éd. Louis Moland (Paris, Garnier, 1877-1885), tomo 28)

género sexual, el especieísmo se basa en la pertenencia a cierta especie, en este caso, a la especie *homo sapiens sapiens*.

Voltaire, como hemos visto, se distancia del especieísmo cuando asegura que no se puede argumentar de manera racional que un humano sea superior a los demás animales ni a nivel cognitivo ni a nivel moral por el mero hecho de pertenecer a una especie que, generalmente posee estas características en un grado mayor. Ninguna de estas características se puede determinar, *a priori*. El mero hecho de que un individuo pertenezca a una especie que, generalmente, posee estas características no significa que él mismo las posea (por ejemplo, un humano en estado vegetativo irreversible). No es consistente otorgarle un estatuto especial a éste y, al mismo tiempo, negárselo a otros que sí las poseen por el mero hecho de haber nacido en la especie “incorrecta” (por ejemplo, un chimpancé o un bonobo en la flor de su vida).

B. Perspectivas excluyentes

§ 1. Immanuel Kant (1724 –1804)

La ética en la filosofía de Kant

Hemos visto en detalle el periodo de la Ilustración. En él afloraron las posiciones favorables hacia los animales no humanos. Sin embargo, la enorme influencia que tuvieron las ideas del más grande filósofo de este periodo volvió a retrasar aún más el debate sobre los derechos de los animales. Kant no dedicó mucho a la consideración moral de los animales. Sus tesis sobre la génesis de la moralidad se fundamentan exclusivamente en la capacidad de “auto-legislarse” moralmente mediante la razón, es decir, de ser autónomo moralmente.

Su definición de razón es, sin embargo, mucho más complicada que la de cualquier otro filósofo de los periodos anteriores e implica una mente separada en distintos niveles que van ascendiendo desde la sensibilidad (*die Sinnlichkeit*) hasta la razón (*der Vernunft*) pasando por el entendimiento (*das Verstandnis*) y cada una de las

facultades de la mente humana: la sensación, la conciencia, la imaginación, la memoria, el ingenio, el discernimiento, etc. (Kant, KrV ed. 1968). Dos de sus obras más importantes: La Crítica de la razón pura (1781, 1787) y la Crítica del juicio (1790) discuten en detalle ese tema. Es, sin embargo, en la segunda de sus tres críticas en la que Kant aborda el tema de la ética.

Con la Crítica de la razón práctica (1788) y, un poco antes, con la Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785), Kant crea el paradigma teórico que más tarde será conocido como *deontología*. Aunque Kant nunca utilizó este término, hoy en día se llama así a todas aquellas teorías éticas que se fundamentan en la noción del deber moral. Para Kant se trataría de la ley moral que se dan a sí mismos los seres autónomos y racionales. Estas dos obras tendrían un potente efecto en la caracterización de la filosofía política en la posterior tradición del contrato social heredada por John Rawls (1971).

A pesar de ello, en ninguna de estas obras trata el tema de los animales. Esto la hace en una de sus obras intermedias: La metafísica de las Costumbres (1797)³⁶. Esta obra, mucho menos conocida que las anteriores excepto en el ámbito académico de la teoría del Derecho, es en realidad un esbozo del proyecto final de Kant para la ética y el derecho. En ella se analizan tanto la doctrina de las virtudes como la doctrina del derecho desde sus principios metafísicos. Es en esta última obra donde Kant dedica un breve espacio para discutir los deberes hacia los humanos y hacia los demás animales.

La Metafísica de las costumbres incluye dos partes. La primera es la *Rechtslehre*, literalmente “doctrina del derecho”, aunque ha sido traducida por algunos autores como *Ciencia del derecho* o *Elementos metafísicos de la justicia*. (Hastie 1887; Ladd 1965) En esta parte Kant trata sobre los derechos que las personas tienen o deben tener, por ejemplo el derecho natural a la libertad (*Freiheit*) y el papel del estado para garantizarla. También discute la separación de poderes y el *Derecho cosmopolitano* (*Weldbürgerrecht* ó *ius cosmopoliticum*), hoy en día conocido como Derecho Internacional Público.

³⁶ También lo hace en menor medida en otras obras, particularmente en las *Lecciones de ética* (LE) en el apartado titulado “Deberes para con los animales y los espíritus”. Las LE son notas de sus estudiantes tomadas entre los años 1775-1781.

La segunda parte trata sobre las virtudes que las personas deben tener. Se trata de aquellas formas internas, puramente subjetivas que caracterizan la acción moral. Kant consideraba que la ley moral es objetiva, es decir, no depende de la experiencia. A ella sólo puede accederse mediante la razón. Sin embargo, para seguir sus normas hace falta un tipo de coacción o compulsión interna (*inneren Zwang*), en lugar de la coacción externa que caracteriza a la norma legal en la doctrina del derecho. Los deberes de la doctrina de la virtud se dividen en dos tipos: deberes hacia los demás y deberes hacia uno mismo.

Entre los deberes hacia los demás se encuentra el respeto a las personas como un reconocimiento a su dignidad humana. Esto es el resultado de la visión de Kant de que cada ser humano es un fin en sí mismo (*ein Zweck an sich*). Esta noción se deriva de una de las formulaciones del imperativo categórico ofrecida por Kant en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres, en particular la llamada *fórmula de la humanidad*: “actúa de tal manera que trates a la humanidad, tanto en tu propia persona como en la persona de cualquier otro siempre y al mismo tiempo como un fin y nunca como si sólo lo necesitaras como un medio” (Kant, 1785 BA 67)³⁷

Kant distingue entre dos tipos de obligaciones: las perfectas y las imperfectas. Las primeras son aquellas que se hacen porque surgen de un derecho natural que se encuentra en quien recibe la acción moral. Este derecho se basa en el respeto a la dignidad de la otra persona, la cual es un fin en sí mismo en tanto a que es capaz de auto-legislarse moralmente. Esta habilidad se la confiere la facultad de la razón. Estas son siempre mandatorias y exigibles ante los demás.

Por otro lado, existen las obligaciones imperfectas, aquellas que no surgen de la violación de un derecho natural que posea el otro ser. Hay varias razones por las cuales no tenemos una obligación moral hacia otros seres humanos. Una de ellas puede ser que una persona esté alegando un derecho que no le corresponde. Este es el caso de un mendigo que exige que se le dé limosna. Dado que la obligación no surge de un derecho

³⁷ “Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest” (BA 67). La nomenclatura BA (Beide Auflagen identisch) indica que la cita es idéntica en las dos ediciones disponibles; 67 es la página.

bona fide (es decir, no existe una obligación universal de dar dinero a cualquiera que así lo exija), el que yo lo de dinero queda de mi parte. Puedo tanto hacerlo como no hacerlo, pero ambas alternativas quedan a mi libre albedrío.

Se trata de obligaciones opcionales, que no dependen más que de la bondad de quien las lleva a cabo. Es decir, son acciones que se hacen por otras razones que no son el derecho del individuo beneficiado por ellas. Otra de las razones es que el otro ser no sea racional. En este caso, carecería de la facultad para poder auto-legislarse moralmente; dado que no se puede obligar a sí mismo, tampoco puede obligarnos a que respetemos una dignidad que no existe. Para Kant, este es el caso de los animales no humanos.

La ética de Kant aplicada a los animales no humanos.

Los animales no tienen dignidad

Dado que los animales no poseen razón (entendida por Kant como la habilidad cognitiva más compleja), no pueden ser fines en sí mismos, pues no se pueden “auto-legislar”. Esto significa que no pueden actuar según normas morales que ellos mismos se imponen, sino sólo según sus instintos. No siendo fines en sí mismos, serían sólo medios, lo cual implica que no poseen dignidad y que no tenemos obligaciones morales directas hacia ellos.

Sin embargo, Kant se opone a cualquier forma de crueldad contra los animales ¿cómo se puede congeniar tal posición con la de que los animales no poseen dignidad ni valor intrínseco? La respuesta de Kant es que, dado que los animales se comportan de manera similar a los humanos (sufren, gimen, patalean...) cuando se les maltrata, ser crueles con ellos corrompe nuestros sentimientos y nos predispone a ser crueles contra los seres humanos. Al dañar a un animal estaríamos violando un deber de humanidad, pero no hacia el animal, sino hacia nosotros mismos y hacia el resto de la humanidad.

Para comprenderlo vamos a dar un ejemplo. Imaginemos que utilizamos la ética kantiana para condenar un acto de crueldad tal como el de patear a un perro. Según Kant,

al patear a un perro callejero no le estoy haciendo un daño moral al perro, sino a mí mismo. El perro no tiene dignidad alguna, pero yo degrado la mía al hacerlo. En ese sentido el perro no es distinto de una cosa, carece de dignidad y, por lo tanto, de respeto. Kant, sin embargo, no considera que los animales sean máquinas. Reconoce que los animales pueden sentir y sufrir. La capacidad de sentir placer o dolor es una facultad mental de muy baja categoría en la teoría del conocimiento de Kant. Pertenece al nivel más bajo del entendimiento. Por otro lado, las facultades superiores, aquellas que están relacionadas con la razón (el libre albedrío, la voluntad, la libertad, etc.) sólo se hayan en los niveles superiores de la razón. Los animales no humanos, para Kant, carecen de esas facultades y por lo tanto no merecen consideración moral en sí mismos. Nosotros, sin embargo se la otorgamos, en virtud de que somos seres racionales y comprendemos los efectos de nuestras acciones para nosotros mismos y para los demás. Por eso Kant habla de una obligación indirecta. Es decir, existe una obligación, pero no está dirigida hacia el animal, sino hacia nosotros mismos y hacia el resto de la humanidad.

La condena del maltrato

Para aclarar un poco la visión de Kant sobre los animales no humanos cabe citar las Lecciones de ética. Este es un un texto secundario, ya que no son las palabras de Kant, sino de sus estudiantes, pero nos ayuda a comprender mejor el contexto de su razonamiento.

[...] como los animales existen únicamente en tanto que medios y no por su propia voluntad, en la medida que no tienen *consciencia de sí mismos* [...] no tenemos por lo tanto ningún deber para con ellos de modo inmediato; los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad. Dado que la naturaleza animal es análoga a la humana, observamos deberes hacia la humanidad, cuando *por analogía* los observamos hacia los animales y proveemos con ellos de modo indirecto nuestros deberes hacia la humanidad. [...] Por consiguiente, si las acciones de los animales proceden del mismo principio que las humanas y son análogas a éstas [...] Para no desarraigar estos

deberes humanos, el hombre ha de ejercitar su compasión con los animales, pues aquel que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para con sus congéneres. Se puede, pues *conocer el corazón humano* a partir de su relación con los animales. En este sentido, Hogarth muestra en uno de sus grabados cómo la crueldad puede comenzar con un juego infantil, [...] y culmina con un *asesinato*. (las cursivas son mías) (Kant, LE, trad.1988, pp. 287-288)

Esta conferencia se da en el contexto de discutir la concepción del filósofo alemán Alexander Baumgarten (1714-1762) sobre los deberes que tenemos hacia los seres que están “por debajo y por encima de nosotros”. Es decir, animales y plantas por un lado y supuestos espíritus por el otro. Kant no tiene nada que decir de los “espíritus” pero sí en cuanto a los animales no humanos.³⁸ Aparte de lo que ya hemos dicho sobre los deberes indirectos cabe resaltar que en estas Lecciones, Kant añade el hecho de que los animales no humanos no son conscientes de sí mismos, por lo tanto no es posible que exista ningún deber directo hacia ellos. Esto resulta particularmente interesante para visiones neokantianas posteriores como la de Tom Regan (1983a) quien rechaza la noción de racionalidad como criterio demarcador de la ética y lo sustituye por el de “sujeto de una vida”, queriendo dar a entender que se trata de un ser consciente de sí mismo y, por lo tanto, un *quien* en lugar de un *que*.

Si las notas que citamos reflejan fielmente el pensamiento de Kant, la filosofía reganiana carecería de apoyo en la deontología kantiana pues, para Kant, la autoconsciencia es también clave para otorgar un estatuto moral o “valor inherente” a un ser y no sólo las facultades superiores de la mente como la racionalidad deliberativa. Por su parte, otra autora que también ha tratado de recuperar la ética kantiana para defender una ética hacia los animales es la filósofa estadounidense Christine Korsgaard (2004). Si bien, Korsgaard reconoce que Kant fundamenta su ética en la autoconsciencia y no sólo en la racionalidad, pasa por un proceso enormemente difícil para fundamentar que existan

³⁸ De las notas de las *Lecciones* y de otros escritos como los *Sueños de un visionario* (Kant, 1766, trad. 2004) se infiere que Kant consideraba la creencia en “espíritus” como el remanente de supersticiones de siglos anteriores, si bien se abstiene de afirmar o negar su existencia, fiel a su método de mantenerse agnóstico de todo aquello que se encuentre, reputadamente, más allá de espacio y tiempo.

deberes directos hacia los animales no humanos basados en la filosofía de Kant. Al final, Koorsgard parece demostrar que tal lectura es posible, pero sólo después de hacer verdaderos malabarismos de gimnasia intelectual recurriendo a diversas obras de Kant y reinterpretando un sinnúmero de conceptos kantianos. Consideramos que, a pesar de las buenas intenciones de sus autores, resulta extraordinariamente complicado fundamentar una noción de estatuto moral o una consideración moral directa para los animales no humanos basándose en la teoría de Kant.

En tercer lugar cabe mencionar que el uso de la palabra *analogía* en Kant tiene dos propósitos. Por un lado trata de demostrar que utilizamos un razonamiento análogo para otorgar consideración moral directa a los animales basándonos en la observación de los deberes morales que usualmente tenemos hacia los seres humanos. Sin embargo, para Kant, esta analogía no es otra cosa que una *anfibología*, es decir: una extrapolación errónea del juicio moral. Al observar las similitudes biológicas que existen entre seres humanos y animales juzgamos, erróneamente, que los deberes y derechos propios de los seres humanos también les corresponden a otros seres que no están dotados de razón. La compasión y el amor juegan un papel fundamental, pues nos motivan a actuar así. Sin embargo, tales facultades no pueden ser el sustrato ético de nuestra acción, dado que no nos permiten valorar el componente formal de la acción moral, es decir, el deber basado en fines. Este es el único componente que le otorga verdadero valor moral a una acción. La compasión y el amor hacia los animales deben cultivarse, pero a sabiendas de que sólo le corresponden, en justicia, a los seres conscientes y racionales.

Por último, cabe mencionar que cuando Kant habla de cómo *se puede conocer el corazón humano* mediante la crueldad que se muestra hacia los animales, practicando el maltrato como un juego en la niñez hasta culminar en el *asesinato* en la edad adulta, está haciendo referencia a la noción que ya se estaba discutiendo en la psicología de la época sobre la relación entre maltrato animal y lo que hoy llamaríamos psicopatía. Los grabados que Kant menciona son del artista británico William Hogarth (1697-1794). Estos son conocidos como “The four Stages of Cruelty” (1751) y tuvieron un impacto enorme en su época. En su propio país de origen, ayudaron a transformar la sociedad británica hacia una dirigida contra los tratos crueles, tanto para animales como para seres

humanos y allanaron el camino para la aprobación de las primeras leyes contra el maltrato animal. También sirvieron como un crisol para el desarrollo de la naciente criminología de su época, la cual identificó una relación entre el maltrato de animales y la conducta criminal.

Kant es pues un precursor del argumento criminológico contemporáneo que prohíbe el maltrato hacia los animales basándose, entre otras cosas, en que es un síntoma de personalidad antisocial que se manifiesta a corta edad. Es importante destacarlo porque las leyes contemporáneas de protección de animales contienen éstas y otras justificaciones de diversa índole que no necesariamente reflejan una consideración moral directa hacia los animales o no son consistentes entre sí.

Resumen

El problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos en la Ilustración se da en el contexto del desarrollo de los derechos humanos y la preocupación por el sufrimiento animal producida por el desarrollo de las sensibilidades. A lo largo del siglo XVIII, los animales domésticos eran vistos como miembros de la comunidad y de la familia. Los animales salvajes eran vistos con recelo y temor por tratarse de animales foráneos agresivos y violentos. Sin embargo, en ambos casos se condenaba todo acto de violencia injustificada. Los espectáculos violentos con animales, las matanzas indiscriminadas o el maltrato, recibían una condena unánime de parte de los pensadores ilustrados.

Todos los autores estudiados discuten la problemática ética dentro de una concepción política liberal e ilustrada de la defensa de los derechos del hombre y del ciudadano. La mayoría considera que el derecho a no sufrir o ser torturado es un derecho natural que les corresponde tanto a animales como a los humanos en virtud de su vulnerabilidad.

La única excepción del periodo es Immanuel Kant. A diferencia de los demás pensadores ilustrados, Kant rechaza que la sensibilidad o el sufrimiento sean el fundamento de los derechos naturales. Para él, sólo la razón es capaz de otorgar dignidad

al ser humano. Kant considera que los animales no humanos son incapaces de ésta y de otras características cognitivas superiores, tales como la autonomía. Por lo tanto, los animales carecen de dignidad y no merecen consideración moral directa. La única consideración moral que pueden recibir es una indirecta, producida por el sentimiento de crueldad que puede generar en los seres humanos. Estos podrían comportarse así con sus congéneres. Por ello recomienda abstenerse de toda crueldad.

Para Kant, la única comunidad valiosa y política es la humana, pues está compuesta de seres racionales capaces de tener dignidad. Los animales, por lo tanto, sólo entran de manera indirecta en la ética y nunca en las consideraciones políticas. Su único acceso a nuestras comunidades es como propiedad. La “consideración moral” de Kant hacia los animales no es realmente hacia ellos, sino hacia nosotros mismos.

CAPÍTULO VI.

Siglo XIX.

A. El desarrollo de las sensibilidades

El comienzo del actual debate de las éticas animales hunde sus raíces en el siglo XIX mucho antes de Darwin. En la Europa de los siglos XVIII y XIX había comenzado un proceso conocido como el desarrollo de las sensibilidades. (Larue, 2011) Tanto entre los círculos de las clases dominantes como en el público general surge una preocupación por el sufrimiento físico que se manifiesta tanto en la reestructuración de los códigos penales para evitar castigos crueles e inusitados como en una condena generalizada del maltrato animal. Esto lo pudimos ver en todos los filósofos de la Ilustración y en el mismo Kant. No en balde discute este filósofo con sus estudiantes la obra de Hogarth “Las cuatro etapas de la crueldad” (Ver: Coe, Graphic Witness s. f.). Había un interés y una preocupación cada vez mayores por “humanizar” a la sociedad, hacerla menos “bárbara” y más civilizada. El peligro de que la crueldad contra los animales fuera una de las causas del crimen era también una preocupación de primera magnitud. (Bindman, 1997)

Esta transformación de las sensibilidades se manifiesta en toda una serie de proyectos reformistas que buscan transformar la sociedad. Dirigidos por la burguesía o por la aristocracia, estos proyectos también recogen los prejuicios e intereses políticos y económicos de estas clases dominantes. Filantropía, sensibilidad e higiene social van de la mano en todos los proyectos de reforma social. Esto no significa que las intenciones de Hogarth no fueran genuinas. En su propia autobiografía escribe que sus obras están “hechas con la esperanza de prevenir (...) el trato cruel contra los pobres animales”. Pero su visión de mundo no se articula desde la perspectiva de su clase social. Su filantropía también refleja los prejuicios e intereses propios de la clase dominante, convencida de que los vicios y el crimen surgen de las “clases inferiores”. Hogarth se compadece del sufrimiento animal y quiere proteger a los animales del maltrato, pero considera que esto

se puede lograr mejor si se reforman los "vicios típicos de las clases bajas". (Bindman, 1997, pp. 137-140)

Todo esto y muchas otras razones inciden en lo que puede llamarse la “explosión” del movimiento en defensa del bienestar de los animales que va a extenderse desde el siglo XIX hasta el XXI. Entre los siglos XVII y XIX, una serie de planteamientos filosóficos originarios de las islas británicas van dando forma a una nueva disposición aceptada no sólo por el mundo académico, sino en particular por el público inglés. Gracias a las perspectivas filosóficas del empirismo y el consecuencialismo se va gestando en Inglaterra un proceso gradual de toma de conciencia hacia el sufrimiento de los animales no humanos. Como hemos visto, esto no es más que una continuación de un proceso que venía gestándose desde mucho antes.

En la Inglaterra decimonónica, la temática y las discusiones que habían estado siempre presentes tanto en nuestra civilización como en otras son retomadas por una teoría filosófica conocida como el Utilitarismo. El utilitarismo, una doctrina desarrollada por el filósofo británico Jeremy Bentham, tuvo un papel clave en el desarrollo posterior de las éticas animales. Merece una distinción especial por haber sido el catalítico que permitió el desarrollo de las éticas animales contemporáneas. De todas las teorías y enfoques que han tratado el tema, el Utilitarismo sigue siendo la que mayor resonancia ha hallado en el público.

B. Jeremy Bentham (1748–1832)

Jeremy Bentham es uno de los más influyentes y polifacéticos filósofos del periodo de los siglos XVIII y XIX. Jurisconsulto de profesión (abogado y tratadista). Bentham se destaca, entre otras cosas, por haber creado uno de los textos filosóficos más famosos en el mundo anglosajón. Su Introducción a los principios de la moral y la legislación (imprimido, publicado y editado en diversos años: 1789, 1802 y 1824) trata sobre los fundamentos del derecho y de la política pública. El objetivo de Bentham era mucho más ambicioso: quería reformar todos los códigos civiles y penales del mundo, en

particular los de su tradición jurídica: el derecho común anglosajón o *common law*. Su proyecto no tuvo el éxito deseado, pero en el proceso dejó un legado de ideas jurídicas, filosóficas y políticas que tendrían una enorme influencia en los siglos posteriores.

En cuanto al tema que nos ocupa, Bentham retoma el debate de *Les Philosophes* de la Ilustración sobre la sensibilidad y la capacidad de sufrir de los animales, pero elimina las referencias al derecho natural de Rousseau y otros autores sustituyéndolas por su propia filosofía consecuencialista y neo-hedonista, el utilitarismo. El utilitarismo es una doctrina filosófica desarrollada por Jeremy Bentham, pero con notables influencias anteriores (Hume, Locke, Hobbes...) y claros componentes epicúreos y hedonistas, pero significativamente modificados (por ejemplo, el interés de Bentham en la política y la búsqueda de un criterio objetivo de moralidad). Por ello la hemos llamado neo-hedonista³⁹. El utilitarismo hace de la búsqueda del placer (*hedoné*, en griego) y la ausencia de dolor uno de sus fundamentos. Del epicureísmo hereda la noción del cálculo de placer y dolor, ahora generalizado en la noción de la búsqueda de la mayor felicidad en el mayor número posible de personas: el principio de utilidad:

La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos, el dolor y el placer. Sólo ellos señalan lo que debemos hacer y determinan lo que haremos; el criterio del bien y del mal [...] (El principio utilitarista es) el principio que aprueba o desaprueba cada acción de acuerdo a la tendencia que parece tener para aumentar o disminuir -es decir, para promover u oponerse- a la felicidad de la persona o grupo cuyo interés está en cuestión. (Bentham & Bennett, 2015, pp. 6-7) ⁴⁰

Fiel a la tradición filosófica de las escuelas cirenaica y epicúrea, Bentham hace del dolor y el placer la base de la ética. Yendo un poco más allá considera que a la hora

³⁹ También la podríamos haber llamado neoepicúrea, pero las influencias de Epicuro (e.g. la visión cualitativa del placer, la empatía y el valor de las relaciones interpersonales) están presentes en el utilitarismo de J. S. Mill, no tanto en el de Bentham.

⁴⁰ Utilizamos aquí la edición simplificada de Benneth (2015) Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. They alone point out what we ought to do and determine what we shall do; the standard of right and wrong [...] the principle that approves or disapproves of every action according to the tendency it appears to have to increase or lessen—i.e. to promote or oppose—the happiness of the person or group whose interest is in question. (Bentham, 1824 pp. 6-7)

de actuar hemos de tener en cuenta los intereses de todos aquellos seres sensibles que puedan verse afectados por nuestro comportamiento. Esto hace del principio utilitarista un criterio de moralidad cuantificable y objetivo que permite orientar las acciones en la sociedad y distinguir entre lo correcto e incorrecto, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Es, pues, el criterio universal que Bentham estaba buscando como fundamento último de su titánico proyecto jurídico y reformador.

La parte que nos interesa, en particular, es que dicho criterio también cubre a los animales no humanos pues, aunque carezcan de lenguaje, también son seres que sienten y sufren. Esto motiva a Bentham a escribir una nota al calce en el capítulo XVII que trata sobre la legislación penal contra la crueldad con los animales. Se trata de la famosa nota 122. Vamos a analizarla en detalle.

En las religiones de la India y en el Islam, los intereses del resto de la creación animal parecen haber recibido cierta atención. ¿Por qué no se han tomado en consideración sus intereses de manera universal desde el punto de vista de la sensibilidad, al igual que se hace con las criaturas humanas? Porque las leyes que existen han sido el resultado del miedo mutuo; un sentimiento para el cual los animales menos racionales no tienen los mismos recursos que los que tiene el hombre para que se les tome en consideración. ¿Y por qué no deberían? No se puede dar ninguna razón. Si el hecho de ser comido fuera todo, hay muy buenas razones por cuales podemos comernos a cuantos queramos: a nosotros nos conviene y a ellos nunca les podría ir peor porque lo hagamos. Son incapaces de prever miserias futuras a largo plazo como nosotros. La muerte que sufren por nuestra causa frecuentemente es, y siempre será, una más rápida y menos dolorosa que la que les esperaría en el inevitable curso de la naturaleza. Si sólo se tratara de matarlos, hay muy buenas razones por las cuales se justifica que podamos matar a cuantos nos molesten: sería peor para nosotros dejarlos vivir y ellos nunca estarían peor por estar muertos.

Sin embargo, ¿existe alguna razón para que se nos permita atormentarlos? Ninguna que yo pueda ver. ¿Existe alguna razón por la cual no debiéramos hacerlo? Sí, varias⁴¹. Hubo una época –me duele decirlo, pues en muchos lugares todavía no es pasado– en la que la mayor parte de nuestra especie, bajo el calificativo de esclavos, era tratada por la ley exactamente de la misma manera que, por ejemplo, se sigue tratando en Inglaterra a las razas de los animales inferiores. Llegará el día en que el resto de la creación animal podrá adquirir esos derechos que nunca les habrían sido arrebatados de no haber sido por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que la negrura de la piel no es razón para abandonar a un ser humano al capricho de su torturador. Quizá llegue el día en que se reconozca que el número de patas, la vellosidad de la piel o la terminación del hueso sacro son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible a la misma suerte. ¿Qué otra cosa hay que pudiera trazar esa línea insuperable? ¿Es acaso la facultad de la razón, o, tal vez, la facultad del discurso? Un caballo en plena madurez o un perro es, más allá de cualquier comparación, un animal más racional y más comunicativo que un bebé de un día, de una semana o incluso de un mes de nacido. Pero supongamos que ese no fuera el caso, ¿qué importancia tendría ese hecho. La pregunta no es, ¿pueden razonar? y tampoco ¿pueden hablar?, sino, ¿pueden sufrir?. (Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1823)

Bentham retrotrae el debate de la consideración moral de los animales a las religiones orientales dando a indicar que el tema de los intereses de los animales y su relación con el sufrimiento no había estado presente en nuestra civilización. Sin embargo, considera que las religiones orientales no han tocado el aspecto más importante de los intereses de los animales: su capacidad de sentir. Este debe ser el principal foco de todo planteamiento ético y sólo su filosofía utilitarista es capaz de responder a ese reto pues basa la moralidad y la ética en la capacidad de sufrir. El motivo de que los intereses

⁴¹ Bentham añade una nota que refiere al encabezado de la sección de la cual parte la nota “[Crueldad con los animales]”

de los animales no hayan sido tomados en consideración, aún cuando deban contar, no es por falta de compasión de nuestra parte sino porque, como dice Bentham, “las leyes se hacen por el miedo mutuo”.

En esta frase, Bentham se hace eco de la visión política de su compatriota Thomas Hobbes (1588-1679). Según Hobbes la ley y el gobierno están hechas para protegernos de nosotros mismos. Sin ley ni gobierno el humano se comportaría como los demás animales: desataría sus pasiones ante la menor provocación. (Hobbes, ed. 1991). Como dice Bentham: “los animales menos racionales no tienen los mismos recursos que los que tiene el hombre para que se les tome en consideración” Con esto, Bentham quiere decir que, al no ser capaces de organizarse en sociedades son incapaces de hacer guerras y de actuar como un todo. En términos de poder, la relación entre ellos y nosotros es asimétrica. Los animales no humanos son incapaces de imponernos su voluntad mediante la fuerza.

Esta es la visión del filósofo David Hume (1711-1776), también británico, de quien Bentham toma no pocas influencias. Hume basaba la moralidad en el sentimiento y adjudicaba capacidades sensitivas y cognitivas a los animales, incluso hablaba de razón en ellos.⁴² Sin embargo, a pesar de que reconocía que los animales eran capaces de sufrir tanto como nosotros justificaba nuestro dominio absoluto sobre ellos por tres razones. En primer lugar por su incapacidad para participar del derecho, ya que no pueden razonar de manera declarativa o demostrativa. En el segundo por carecer de un sentido moral, entendido como la capacidad de percibir la diferencia entre el bien y el mal y, en tercer lugar, por no poseer el poder necesario para participar de la política y, por lo tanto, de la justicia. (Boyle, 2003; Gerrek, 2004) Para Hume nuestro trato con los animales “no puede ser llamado sociedad, pues esto presupondría un cierto grado de igualdad. Se trata de una relación de total dominio de un lado y de obediencia servil del otro.” (Hume, *Enquire*, 3.1, 190). Desde la óptica humeana, las diferencias cognitivas y biológicas entre nosotros y los demás animales son de grado, pero su nivel cognitivo no llega al

⁴² Sin embargo, la noción de razón en Hume es muy distinta de la de Kant. Lo que Hume llama razón es sinónimo de entendimiento. De hecho, para Kant sería la capacidad más baja del entendimiento (*Verständniss*), es decir, la capacidad de hacer inferencias causales (ej. saber que algo quema y no tocarlo), pero no inferencias demostrativas (ej. comprender la idea de temperatura).

umbral necesario para participar de la esfera moral. Tan sólo les permitimos “curvar nuestra voluntad irrestricta” porque apelan a nuestra bondad y compasión. (*Enquire*, 3.1, 190).

A diferencia de Hume, Bentham enfatiza que los animales no humanos sí deben estar incluidos en la esfera moral: “¿por qué no deberían? –se pregunta Bentham- No se puede dar ninguna razón.”, concluye el filósofo. Para Bentham, los intereses de los animales deben contar porque la inclusión en la esfera moral está determinada por la capacidad de sentir placer o dolor (sensibilidad). Ahora bien, los intereses de los animales están determinados también por otros factores distintos a la capacidad de sufrir. En el siguiente extracto de la cita que estamos analizando, Bentham nos aleja totalmente de la interpretación posterior de Peter Singer de que debe haber una “igual consideración de intereses” entre lo animales no humanos y nosotros.

Si el hecho de ser comido fuera todo, hay muy buenas razones por cuales podemos comernos a cuantos queramos: a nosotros nos conviene y a ellos nunca les podría ir peor porque lo hagamos. Son incapaces de prever miserias futuras a largo plazo como nosotros. La muerte que sufren por nuestra causa frecuentemente es, y siempre será, una más rápida y menos dolorosa que la que les esperaría en el inevitable curso de la naturaleza. Si sólo se tratara de matarlos, hay muy buenas razones por las cuales se justifica que podamos matar a cuantos nos molesten: sería peor para nosotros dejarlos vivir y ellos nunca estarían peor por estar muertos.

Bentham justifica el uso de los animales para la industria de la carne y también que los matemos cuando nos *estorben* (Bentham usa la frase: *to kill such as molest us*). Los argumentos que utiliza Bentham para justificar este trato desigual diciendo que “estarían peor” si no los matáramos o si no los usáramos para alimentarnos es el resultado de su balance entre los intereses humanos y los de los animales no humanos siguiendo el cálculo utilitarista.

El criterio que parece utilizar Bentham para sopesar los intereses de los animales no humanos y nosotros es uno que podría ser reconocido hoy en día como “el principio del estar peor” (‘worse-off’ principle). De acuerdo a este principio, los animales no humanos que matamos para alimentarnos o para utilizarlos de otras maneras (investigaciones biomédicas, científicas, su uso en zoológicos o como mascotas...) podrían estar peor de no ser por nosotros y eso justifica nuestro uso. Por ejemplo, podrían estar a merced de la naturaleza, en la cual la muerte puede llegar de una manera más brutal y dolorosa. Por otro lado, también podrían haber “estado peor” porque si no fuera por nosotros ni siquiera estarían vivos.

Ambas versiones del principio de *estar peor* han sido utilizadas en las éticas animales por varios autores. En particular, David DeGracia (1996) utiliza la primera versión y Tzachi Zamir (2007) la segunda.⁴³ Aunque resulte chocante, incluso Tom Regan, el primer autor contemporáneo que habló propiamente de *derechos animales*, utiliza este principio: "cuando debemos decidir si superar los derechos de muchos frente a los de unos pocos y cuando el daño de estos pocos les haría estar peor, entonces debemos superar los derechos de los muchos". Sin embargo, según Regan, dado que los seres humanos perderían más en la muerte que los animales, de acuerdo al principio del “estar peor” se podría sacrificar un número ilimitado de éstos por cada ser humano saludable. (Tom Regan, 2004, p. xxix) Bentham, por su parte, utiliza las dos versiones del principio de “estar peor” que utilizan DeGracia y Zamir e inclusive añade que los animales carecen de la capacidad de visualizar el futuro a largo plazo y, por lo tanto, no pueden sufrir psíquicamente por la angustia de saber que van a ser matados y devorados. (“They have none of those long-protracted anticipations of future misery which we have”.)

Por todo lo anterior es importante recalcar que, pese a la interpretación singeriana de Bentham, éste no tiene una “igual consideración de intereses” hacia los animales no humanos. Incluso si la tuviera, se trataría de una que hoy en día sería considerada claramente especieísta. Para Bentham, en casi todas las circunstancias, nuestros intereses siempre están por encima de los intereses de los animales no humanos. Para lo único que

⁴³ Para ver una crítica contundente contra ambas versiones de este argumentos ver: (S. Donaldson & Kymlicka, 2011, pp. 92-94).

Bentham utiliza su criterio del sufrimiento es para justificar que no los debemos atormentar *innecesariamente*. Por ello nos dice: “¿existe alguna razón para que se nos permita atormentarlos? Ninguna que yo pueda ver. ¿Existe alguna razón por la cual no debiéramos hacerlo? Sí, varias. [...]”

Bentham acude ahora al ejemplo de la esclavitud. Su objetivo es preparar el camino para su tesis principal.

Hubo una época –me duele decirlo, pues en muchos lugares todavía no es pasado– en la que la mayor parte de nuestra especie, bajo el calificativo de esclavos, era tratada por la ley exactamente de la misma manera que, por ejemplo, se sigue tratando en Inglaterra a las razas de los animales inferiores.

La comparación entre el trato que le damos a los animales y el dado a los esclavos es un tema recurrente en todo el pensamiento occidental. Ya lo vimos con Aristóteles, para quien la misma relación que hay entre el amo y el esclavo se da también entre los humanos y los demás animales. Se trata, como vimos, de la “escala natural” utilizada prácticamente por todos los grandes pensadores de la civilización occidental para justificar un dominio irrestricto de “los hombres sobre las bestias”, desde Platón a Tomás de Aquino, desde Descartes hasta Kant. La misma es una moneda de dos caras: por un lado es una tesis biológica, por el otro es una tesis metafísica que justifica distintas relaciones de dominación. Bentham alude al ejemplo de la esclavitud para demostrar que dicha escala ya no puede utilizarse para justificar el maltrato a los animales o su exclusión de la esfera moral. Bentham no cuestiona la escala natural, recordemos que aún no ha llegado un Darwin que socave sus cimientos biológicos, tan sólo limita el derecho de “uso y abuso” que se ha hecho de ella. Una cosa es que tengamos dominio sobre los demás animales, otra muy distinta es que los tratemos como nos venga en gana.

Es, llegados a este punto, que finalmente encontramos a la parte más citada de toda la literatura contemporánea en el tema de las éticas animales.

Llegará el día en que el resto de la creación animal podrá adquirir esos derechos que nunca les habrían sido arrebatados de no haber sido por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que la negrura de la piel no es razón para abandonar a un ser humano al capricho de su torturador. Quizá llegue el día en que se reconozca que el número de patas, la vellosidad de la piel o la terminación del hueso sacro son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible a la misma suerte. ¿Qué otra cosa hay que pudiera trazar esa línea insuperable? ¿Es acaso la facultad de la razón, o, tal vez, la facultad del discurso? Un caballo en plena madurez o un perro es, más allá de cualquier comparación, un animal más racional y más comunicativo que un bebé de un día, de una semana o incluso de un mes de nacido. Pero supongamos que ese no fuera el caso, ¿qué importancia tendría ese hecho. La pregunta no es, ¿pueden razonar? y tampoco ¿pueden hablar?, sino, ¿pueden sufrir?.

Hay muchísimo que decir sobre este extracto y del uso que se ha hecho de él. Analizarlo con lujo de detalles y ver sus ramificaciones en distintas perspectivas éticas hasta el día de hoy nos tomaría mucho espacio. Aquí vamos tan sólo a limitarnos a analizarlo en el contexto de la visión de Bentham sobre los animales no humanos. Tomando en consideración que la cita de la cual proviene este extracto es literalmente toda la información que existe en los libros de Jeremy Bentham sobre este tema, resulta particularmente necesario contextualizarla primero con el resto de la cita y segundo con aquellas partes pertinentes de su visión de mundo.

Como vimos anteriormente, cuando Bentham habla de que “los franceses ya han descubierto que la negrura de la piel no es razón para que un ser humano sea abandonado [...] al capricho de su atormentador” se está refiriendo al Code Noir de 1685. El uso de esta referencia no es casual. El Código Negro no otorgaba la libertad a los esclavos, tan sólo regulaba su trato prohibiendo, entre otras cosas, su maltrato. Bentham favorecía la abolición de la esclavitud “eventualmente”.⁴⁴ Sin embargo, cuando escribe este pasaje,

⁴⁴ Sobre Jeremy Bentham y la esclavitud, ver *Utilitarianism and Empire* (Schultz & Varouxakis, 2005)

la esclavitud sigue siendo legal en su país natal. Tan sólo el tráfico de esclavos ha sido abolido en ultramar.

Por ello nos resulta chocante leer la interpretación que hace Singer de este pasaje en Liberación Animal: “A pesar de que Bentham habla de “derechos” en el pasaje (se refiere a la última parte de la nota 122) [...] el argumento es realmente acerca de la igualdad (Singer, 2001, pp. 7-8) Como hemos visto, la intención de Bentham no es equiparar el caso de los esclavos con el de los animales no humanos con el objetivo de liberarlos y tampoco hablar de igualdad entre todos los animales. Bentham considera que nuestro dominio sobre los demás animales se justifica de muchas maneras. Lo único que está tratando de decir es que, de la misma manera que la raza no es un criterio para excluir de consideración moral a los seres humanos, tampoco la especie debe serlo. Esto es lo que Peter Singer confunde con una temprana denuncia del especieísmo o una “igual consideración de intereses”. Bentham podría caer perfectamente en lo que hoy en día se denomina especieísmo, lo que no sería es un especieísta radical o fuerte, de los que piensa que no debe tomarse en consideración el sufrimiento de los animales no humanos.

De hecho, la posición de Jeremy Bentham es muy similar a la de Carl Cohen en “The Case for the Use of Animals in Biomedical Research” (1986). Cohen es uno de los pocos autores contemporáneos que se denomina a sí mismo especieísta. Recordemos el contenido peyorativo que tiene este término hoy en día. Desde que lo inventara Richard D. Ryder en la década del setenta, el término “especieísta” ha ido ganando cada vez peor fama. Para muchos autores, desde Peter Singer hasta Tom Regan, desde Óscar Horta hasta José Barrientos Rastrojo, el especieísmo es un pariente cercano del racismo, del sexismo y un sinónimo indecente del Antropocentrismo. (Horta, 2010; Rastrojo, 2013)

Cohen, por su parte, rechaza el contenido peyorativo del término. Para él, el especieísmo no es una forma de discriminación análoga al racismo o al sexismo. Al contrario, según Cohen existen buenas razones para discriminar entre especies humanas y no humanas.⁴⁵ En su ensayo, Cohen defiende a ultranza el uso de los animales en la investigación científica y ni siquiera acepta los tres principios de Russel y Burch, conocidos como las “tres erres”: reemplazar (el uso de animales vivos por materiales no

⁴⁵ Cohen no es el único en defender esta diferencia en la práctica. Frans de Waal piensa de la misma manera sobre la experimentación con animales. (de Waal, 2006)

sintientes), reducir (el número de animales en la investigación) y refinar (nuestros procedimientos para que los animales no sufran). (Russell & Burch, 1959). La visión de Cohen en este aspecto es muy similar a la de Bentham.

Quizás sorprendería a muchos de estos autores, comprobar que Bentham defiende en todas sus obras la importancia de la experimentación y la investigación científica con animales, la cual incluye la disección y la vivisección:

Para comprender, por ejemplo, la estructura interna de un animal hay que diseccionarlo e igualmente, para comprender su forma externa, es necesario hacer esto para poder describir sus partes y compararlas con las partes pertinentes de otros animales. [...] (La) Fisiología Animal,... observa los diferentes órganos o partes de los animales en relación con su *estructura*, sus *funciones*, etc. (las cursivas son mías) (Bentham J., Dumont, Turgot, & Bentham G., 1830 pp. 330-333) ⁴⁶

Hemos resaltado en cursivas tanto las palabras “estructura” como “funciones”. El motivo es que cuando Bentham habla de diseccionar (le disséquer) podría dar la impresión de que sólo se refiere a la disección de cadáveres. Sin embargo, cuando dice *funciones* está queriendo decir que dicha disección es, por necesidad, una llevada a cabo con un animal vivo, pues no existe otra manera de comprobar las funciones de un órgano que no sean viéndolo en funcionamiento, tal y como lo comprendió William Harvey. A esto hay que sumarle el hecho de que no había anestesia para la época de Bentham.

El mismo Bentham propone una serie de términos nuevos, inventados por él, que especifican las ciencias que deben dedicarse al estudio de la taxidermia y a la comparación entre las funciones de los órganos animales y humanos. En particular, la *Paronozoología alogozooscópica ó Alogozoología* (SIC) estudia “los diferentes órganos o partes de los animales en relación a su estructura y funcionamiento” (Bentham et al.,

⁴⁶ Pour connaitre, par exemple, la structure intérieure d'un animal, il faut nécessairement le disséquer, et même pur en connaitre la forme extérieure, il faut savoir en décrire les parties, afin de les comparer avec les parties correspondantes d'autres animaux ... (La) Physiologie animale regarde les différents organes ou parties des animaux considérés relativement à leur structure, à leur fonctions, etc. (Des branches d'art et science. Nouvelle classification. Nota 1 p. 330.)

1830, pp. 330-361). Para Bentham, el estudio de nuestro propio cuerpo en relación a los cuerpos de los demás animales es de suma importancia, mucho más que el estudio de las plantas (pp. 335, 361).

Por si quedaran dudas, en una carta al editor del *Morning Chronicle*, fechada en 1825, Bentham hace aún más patente su punto de vista:

Señor, -Nunca he tenido y nunca tendré objeción alguna a que se cause dolor a perros o a otros animales inferiores durante un experimento médico, siempre y cuando ese experimento tenga un objetivo específico, beneficioso para la humanidad y vaya acompañado de una expectativa razonable de éxito. Sin embargo tengo una objeción firme e insuperable, a que se les someta a procedimientos dolorosos que no persigan tales fines.

Las palabras de Bentham son lo suficientemente claras respecto a los experimentos con animales. El hecho de que escriba en 1825, a tan sólo dos años de haber reeditado su Introducción a los principios de la moral, deja bastante clara que ésta siempre fue su postura respecto al dolor de los animales. El dolor animal sólo cuenta cuando se produce innecesariamente. Recordemos que en su época no se utilizaban anestésicos en las operaciones en humanos. Aunque se conocían el láudano y el éter, sus efectos médicos no estaban del todo claros y no fue hasta el periodo comprendido entre 1842 y 1846 que se usó el éter exitosamente en una intervención quirúrgica; el cloroformo tomó hasta la década del 50 y no fue hasta 1860 que se generalizó su uso. (Robinson & Toledo, 2012) En defensa de Bentham puede alegarse que, de haber vivido hoy en día, probablemente hubiera añadido que se utilizara anestesia con los animales o que se minimizara su dolor en la medida de lo posible, aceptando al menos una de las “erres”, lo cual, por cierto, no es muy distinto a lo alegado por Cohen (1986).

Lo que resulta más interesante y curioso del pensamiento de Bentham es la siguiente parte de su carta:

Desde mi punto de vista, cualquier acto mediante el cual se inflige dolor a cualquier ser vivo de manera intencional, a sabiendas y sin tener ninguna perspectiva razonable de producir un bien, es un acto de crueldad. Al igual que sucede con otros vicios, cuanto más nos entregamos al vicio de la crueldad, con más fuerza crece en nosotros y con más frecuencia produce sus frutos.

Soy incapaz de comprender cómo aquel a quien le parece divertido ver sufrir a un caballo o a un perro no le parece igualmente divertido ver a un hombre sufrir. Viendo, como lo hago, cuánta más moralidad e inteligencia puede tener un cuadrúpedo adulto –así como tantas otras especies- que la que puede tener un bípedo durante los primeros meses de nacido; dudo que una persona para quien la producción de dolor en humanos o en animales es una fuente de diversión vaya a tener escrúpulos en llevar a cabo ese acto si se le presenta la oportunidad y puede hacerlo impunemente.⁴⁷ (Bentham, 1825)

Nótese que el argumento contra el maltrato animal en esta cita no se plantea en términos de derechos o de intereses. No se habla, por ejemplo, del interés de no sufrir que tienen todos los seres sintientes o del ‘derecho’ de protección que esto les otorga (Bentham no creía propiamente en derechos, pero utilizaba el término frecuentemente como sinónimo de ‘protecciones legales’). Parece ser que su “objeción firme e insuperable” a causar dolor a los animales se basa también en los efectos nocivos que estas prácticas pueden tener en los seres humanos. Hemos escuchado este argumento

⁴⁷ Extracto de la carta de Bentham al editor del *Morning Chronicle*: “Sir, —I never have seen, nor ever can see, any objection to the putting of dogs and other inferior animals to pain, in the way of medical experiment, when that experiment has a determinate object, beneficial to mankind, accompanied with a fair prospect of the accomplishment of it. But I have a decided and insuperable objection to the putting of them to pain without any such view. To my apprehension, every act by which, without prospect of preponderant good, pain is knowingly and willingly produced in any being whatsoever, is an act of cruelty: and, like other bad habits, the more the correspondent habit is indulged in, the stronger it grows, and the more frequently productive of bad fruits. I am unable to comprehend how it should be, —that to him, to whom it is a matter of amusement to see a dog or a horse suffer, it should not be a matter of like amusement to see a man suffer; and seeing, as I do, how much more morality, as well as intelligence, an adult quadruped of those and many other species has in him, than any biped has for months after he has been brought into existence: nor does it appear to me, how it should be, that a person to whom the production of pain, either in the one or the other instance, is a source of amusement, would scruple to give himself that amusement when he could do so under an assurance of impunity.” (Bentham, 1825)

antes. Se trata del argumento de la psicopatía o “de la crueldad”. Maltratar a los animales o disfrutar de su sufrimiento hace que los seres humanos se tornen crueles. En esta cita Bentham se hace eco de expresiones propias de Kant y de Hogarth en lugar de destacar que el dolor animal es la principal fuente de consideración moral. No queremos decir con esto que Bentham no creyera que la capacidad de sufrir es el fundamento de la moralidad. Para Bentham, es su característica de poder sufrir, no la de poder pensar o hablar, la que determina la inclusión de los animales no humanos en el ámbito de la consideración moral. Así lo demuestra con su última oración: “La pregunta no es, ¿pueden razonar? y tampoco ¿pueden hablar?, sino, ¿pueden sufrir?”

Análisis crítico de la nota 122

Se ha escrito mucho sobre la ética utilitarista y la consideración del sufrimiento animal en la filosofía de Jeremy Bentham. Lamentablemente, la mayor parte de las veces de una manera incorrecta y desconectada del resto del pensamiento de Bentham. El grueso de las referencias a la consideración moral de los animales en la filosofía de Bentham se basa en una sola cita: la nota 122. A pesar de que este extracto es el texto más citado del mundo sobre Bentham y las éticas animales, ésta es literalmente toda la información que existe en los libros de Jeremy Bentham sobre ese tema.

Por lo general, ni siquiera se suele citar por completo, sino sólo la mitad del segundo párrafo, como lo hace Singer. El resultado es que muchas veces se da una impresión errónea del pensamiento de Jeremy Bentham. Este mismo extracto es citado y utilizado en todos los websites de derechos animales para fundamentar todo tipo de argumentaciones distintas. Comenzando por el mismo Peter Singer quien lo utiliza para argumentar que, para Bentham, todos los animales son iguales desde una perspectiva moral.

Como vimos en la sección anterior, además de que se trata de una interpretación errónea de la filosofía de Bentham, la misma no guarda coherencia alguna con el resto de la obra de este filósofo escocés. Pero más allá de estas consideraciones, el problema de este análisis es que no nos permite visualizar qué postura general tendría Bentham sobre

las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos, más allá de afirmar que hoy en día podría ser catalogada como una visión antropocéntrica. Lo que nos interesa dilucidar es si Jeremy Bentham tenía una concepción política que permitiera incluir a los animales no humanos. Hacerlo no es tarea fácil. En primer lugar por la poca sistematicidad que se puede encontrar en las obras de Bentham respecto al tratamiento de temas relacionados con la política. Además de esto, está la dificultad adicional de que el estilo de Bentham en todas sus obras es particularmente difícil de comprender. Para llevar a cabo esta tarea comenzaremos por analizar la manera en que esta cita ha sido utilizada por la crítica contemporánea y qué se puede desprender de ella respecto a nuestro tema.

Todo el texto citado se trata, literalmente, de una nota al calce en la obra de Bentham *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Esta obra fue imprimida en 1780, pero sólo para un reducido círculo privado en el que se encontraban amigos y conocidos de Bentham. Más tarde fue publicada en 1789 y posteriormente en una edición revisada por Bentham en 1823, que es la que se encuentra en la mayoría de las impresiones y traducciones actuales. Muchos de los textos de Bentham fueron originalmente escritos en inglés y francés. Más tarde fueron recolectados, traducidos, interpretados y retraducidos o publicados póstumamente. (Honderich, 1995)

Bentham tenía la costumbre de comenzar grandes proyectos que luego dejaba inacabados. Por ello le toma 30 años volver a publicar una edición de este texto, y esto sólo a raíz de los incansables y constantes requerimientos de sus discípulos. Distintas partes de ésta obra fueron publicadas en francés bajo el título *Traité de législation civile et pénale* en 1802 por su amigo y discípulo Pierre Étienne Louis Dumont (1759–1829).

Dumont conoció a Bentham en 1788. (Sorley, 1907) Desde el principio la admiración fue mutua pero, para el afamado político y escritor flamenco, este encuentro creó un impacto más profundo. Al descubrir que la mayor parte de la obra de Bentham era desconocida por el público, Dumont se propuso publicarla. Para ello emprendió la titánica tarea de recolectar todos los escritos de Bentham, cuya obra estaba desperdigada en cientos de retazos inconexos escritos en francés e inglés en distintas épocas. Esto le

tomó cuatro años de esfuerzo continuo. La tarea de Dumont no es poca: tuvo que dotarlas de un orden y estructura que no tenían, traducirlos, sintetizarlos, reinterpretarlos e incluso modificar su estilo. De no haber sido por la mano de Dumont, probablemente no conoceríamos a Jeremy Bentham, como lo reconoce el mismo Pierre Étienne. (Bentham & Dumont, 1802, pp. i-viii).

Su propio discípulo y amigo, Étienne Dumont, quien publicó su primera obra, tuvo que hacer un esfuerzo colosal para “organizar y descifrar” los distintos manuscritos con los que tuvo que trabajar para lograr la publicación de este primer tratado de Bentham. Llegando al punto de decir que no traduce sus oraciones (porque no puede), sino sus ideas. Al respecto, Dumont dice:

L'Auteur avoit-il mis au rebut quelque Ouvrage de circonstance, que ne seroit (SIC) aujourd'hui ni intéressant, ni même intelligible? [...] S'é-toit-il livré à des abstractions trop profondes, à une métaphysique, je ne dirai pas trop subtile, mais trop aride? [...] et je me suis permis de semer avec discrétion quelques ornements." (Dumont, 1802 p. viii)

El mismo Bentham lo reconoce en su prefacio a la edición de 1823 y promete dejar “el tono metafísico y árido” de la edición anterior. Si bien no parece haber entendido la sutil crítica de Dumond a su estilo rococó, pues Bentham no mejora en mucho su claridad en la edición de 1823. Para ilustrarlo, vale la pena citar un ejemplo mencionado por Jonathan Bennett (2010). Para decir: “No hay una ruta fácil para llegar a la ciencia legislativa, así como no la hay para llegar a la ciencia matemática.”, Bentham dice: “En vano sugeriría un Alejandro un camino peculiar por vanidad real, o algún Ptolomeo, uno más fácil por real indolencia. No hay ningún Camino Real, ninguna Puerta del Estatúder, que lleve a la ciencia legislativa, como tampoco la hay para entrar a la ciencia matemática.”

Además de esta dificultad está el uso selectivo de las citas de Bentham para fundamentar posturas contemporáneas. Una crítica a las interpretaciones contemporáneas

de la cita 122 de Jeremy Bentham nos puede ayudar a ver mejor el problema. Así lo ilustra el extracto citado por Peter Singer en su libro Liberación Animal, bajo el título: Todos los animales son iguales.

Los franceses ya han descubierto que la negrura de la piel no es razón para que un ser humano sea abandonado sin remedio al capricho de quien lo atormenta. Puede que llegue un día en que se reconozca que el número de patas, la velloidad de la piel o la terminación del *os sacrum*, sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser que siente al mismo destino. ¿ En qué otro lugar debiera trazarse la línea insuperable? ¿Es la facultad de razonar, o quizás la facultad de discurso? Pero un caballo maduro o un perro, al igual que cualquier animal con capacidad para comunicar es comparativamente más racional que un recién nacido de un día, de una semana o inclusive de un mes. Pero supongamos que ese no fuera el caso, ¿qué avalaría eso? La pregunta no es ¿pueden *razonar*?, ni ¿pueden *hablar*?, sino ¿pueden *sufrir*? [las cursivas son de Peter Singer] (Peter Singer, 2002, p. 7)

Análisis de la cita por Peter Singer:

En este pasaje, Bentham señala que la capacidad de sufrir es la característica fundamental que da a un ser el derecho a la igual consideración. [...] Al decir que debemos tener en cuenta los intereses de todos los seres con la capacidad de sufrir o disfrutar, Bentham no excluye de consideración ningún interés de manera arbitraria -como lo hacen quienes trazan la línea divisoria en relación con la posesión de la razón o del lenguaje. [...] A pesar de que Bentham habla de "derechos" en el pasaje [...] el argumento es realmente acerca de la igualdad (Singer, 2001, pp. 7-8)⁴⁸

⁴⁸ In this passage Bentham points to the capacity for suffering as the vital characteristic that gives a being the right to equal consideration. [...] By saying that we must consider the interests of all beings with the

Ciertamente Bentham sí dice que la consideración de los intereses también cubre a los animales no humanos y que su dolor debe ser tomado en consideración, pero difícilmente hablaría Bentham de una *igual consideración de intereses* como lo quiere Singer. Como hemos visto, en el mismo párrafo que cita Singer, Bentham da distintas razones para justificar moralmente que podamos matar animales y comérmolos sin ninguna preocupación, siempre y cuando no los hagamos sufrir innecesariamente en el proceso (el principio del “worst off”). Por otro lado, en todas sus obras, Bentham defiende una y otra vez la importancia de la experimentación y la investigación científica con animales, incluyendo la disección y la vivisección.

Si la igual consideración de intereses fuera lo que Bentham tuviera en mente. Justificaría moralmente el matar a seres humanos porque nos molestan o porque nos queremos alimentar de su carne. Comentarios como el de esta cita vendrían acompañados de sus contrapartes con los seres humanos, y dirían cosas tales como que se pueden practicar vivisecciones con ellos tan sólo para comprender el funcionamiento de sus órganos, algo que Bentham nunca dice ni implica. Para Bentham, dicha “igual consideración de intereses” es una que sólo aparece como una idea abstracta, un sueño visionario de un futuro no especificado cuyo único motivo es concienciarnos del sufrimiento animal, no llevar a cabo una tabla rasa igualitaria entre los humanos y los demás animales. Ese es el proyecto de Peter Singer, no de Jeremy Bentham.

Más allá de Singer, se pueden encontrar intentos similares y aún más descabellados: argumentar, como lo hacen muchos, que se puede encontrar una defensa del estatuto moral de los animales no humanos alegando que Bentham fue el primero en hacerlo; defender el veganismo fundamentándose en las palabras de Bentham; considerar a Bentham como el primer crítico del antropocentrismo en la historia, etc.. La deformación del pensamiento de Bentham parece no conocer límites. Esto se puede ver incluso en libros de filosofía y artículos académicos. Bentham ha sido llamado “el primer filósofo de los derechos animales y su primer campeón” (Shouler, 2008) y ha

capacity for suffering or enjoyment Bentham does not arbitrarily exclude from consideration any interests at all -as those who draw the line with reference to the possession of reason or language do. [...] Although Bentham speaks of "rights" in the passage ... the argument is really about equality ... (Singer, 2001, pp. 7-8)

llegado a ser considerado como “el primer santo patrón de los derechos de los animales” (Benthall, 2007). Por todo lo anterior, es necesario poner el mito de Bentham a descansar de una vez por todas y tratar de contextualizar su visión dentro del resto de su pensamiento. La combinación de estas tareas es una tarea enorme. Demasiado grande como para acometerla en esta tesis. Podemos llevar a cabo la primera y tratar de derivar conclusiones de la segunda utilizando el mismo material que ya hemos presentado.

Veamos de nuevo la cita 122. Analizaremos algunas de sus partes, criticaremos algunas de las interpretaciones posteriores y trataremos de ver qué implicaciones políticas podrían derivarse sobre los animales no humanos. En particular, hemos resaltado con letra cursiva los pasajes que nos interesan.

Nota 122

En las religiones de la India y en el Islam, los intereses del resto de la creación animal parecen haber recibido cierta atención. ¿Por qué no se han tomado en consideración sus intereses y de manera universal desde el punto de vista de la sensibilidad, al igual que se hace con las criaturas humanas? Porque las leyes que existen han sido el resultado del miedo mutuo; un sentimiento para el cual los animales menos racionales no tienen los mismos recursos que los que tiene el hombre para que se les tome en consideración. ¿Y por qué no deberían? No se puede dar ninguna razón. Si el hecho de ser comido fuera todo, hay muy buenas razones por cuales podemos comernos a cuantos queramos: a nosotros nos conviene y a ellos nunca les podría ir peor porque lo hagamos. Son incapaces de prever miserias futuras a largo plazo como nosotros. La muerte que sufren por nuestra causa frecuentemente es, y siempre será, una más rápida y menos dolorosa que la que les esperaría en el inevitable curso de la naturaleza. Si sólo se tratara de matarlos, hay muy buenas razones por las cuales se justifica que podamos matar a cuantos nos molesten: sería peor para nosotros dejarlos vivir y ellos nunca estarían peor por estar muertos.

Sin embargo, ¿existe alguna razón para que se nos permita atormentarlos? Ninguna que yo pueda ver. ¿Existe alguna razón por la cual no debiéramos hacerlo? Sí, varias⁴⁹. Hubo una época –me duele decirlo, pues en muchos lugares todavía no es pasado– en la que la mayor parte de nuestra especie, bajo el calificativo de esclavos, era tratada por la ley exactamente de la misma manera que, por ejemplo, se sigue tratando en Inglaterra a las razas de los animales inferiores. Llegará el día en que el resto de la creación animal podrá adquirir esos derechos que nunca les habrían sido arrebatados de no haber sido por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que la negrura de la piel no es razón para abandonar a un ser humano al capricho de su torturador. Quizá llegue el día en que se reconozca que el número de patas, la vellosidad de la piel o la terminación del hueso sacro son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible a la misma suerte. ¿Qué otra cosa hay que pudiera trazar esa línea insuperable? ¿Es acaso la facultad de la razón, o, tal vez, la facultad del discurso? Un caballo en plena madurez o un perro es, más allá de cualquier comparación, un animal más racional y más comunicativo que un bebé de un día, de una semana o incluso de un mes de nacido. Pero supongamos que ese no fuera el caso, ¿qué importancia tendría ese hecho. La pregunta no es, ¿pueden razonar? y tampoco ¿pueden hablar?, sino, ¿pueden sufrir?. (las cursivas son mías)

Cuando Bentham dice: “En las *religiones de la India*”, la frase que utiliza es “religiones Gentoo”. Esta es una palabra que proviene del uso que se hacía de este término en el imperio británico para referirse a todas aquellas religiones de la India que no fueran ‘mahometanas’. (Adams, 1817; Srivastava, 2001) Con ello, Bentham se refiere al jainismo, al budismo y a las distintas religiones politeístas del subcontinente indio, para las cuales los animales no humanos son objeto de respeto ó incluso veneración.

⁴⁹ Bentham añade una nota que refiere al encabezado de la sección [Crueldad con los animales]

Esta cita demuestra que, para Bentham, el tema de los intereses de los animales y su relación con el sufrimiento es algo nuevo en occidente y que las religiones orientales no han resaltado el aspecto más importante de estos intereses: su capacidad de sentir. Precisamente porque son seres sensibles, dice Bentham, pueden sufrir y eso ha de importarnos tanto como nos importa en el caso humano. Aquí Bentham hace dos afirmaciones. La primera es que el sufrimiento animal no ha sido tomado en consideración en occidente. La segunda es que el sufrimiento no ha sido una causa de compasión y de consideración moral. Trataremos ambas afirmaciones por separado.

En cuanto a la primera afirmación, Bentham da la impresión de desconocer el enorme legado de todos los pensadores occidentales anteriores a él, quienes sí tomaron en consideración el sufrimiento animal, desde Plutarco hasta Voltaire y no sólo como un acto deshumanizador, sino también como un mal en sí mismo hacia el animal porque sufre. Quizás sea sólo eso, una impresión, pues Bentham era un auténtico humanista en el sentido clásico: autodidacta y muy culto. Por otro lado, el hecho de ser autodidacta hacía que leyera de manera muy selecta. No lo sabemos, pero lo que puede ser un juicio apresurado de nuestra parte no aplica al uso que hace de ello Peter Singer.

La ceguera histórica que manifiesta Singer se pone de relieve cuando considera que Bentham es el primero en haber hecho de la sensibilidad y el sufrimiento de los animales el núcleo de la defensa de “sus intereses”. Tanto en Liberación Animal como en sus posteriores escritos, no hay una sola mención de otros precedentes del pensamiento ético animal o de su consideración moral directa que vayan más allá de algunas generaciones anteriores a Singer y posteriores a Bentham con la única excepción de Hume, quien no defiende derechos, intereses ni justicia hacia los animales no humanos. Seguidores y colaboradores de Peter Singer en el mundo siguen repitiendo las mismas tesis que él.

Por ejemplo, en su libro Peter Singer (2011) de José Barrientos Rastrojo, el autor, siguiendo los argumentos de Singer a lo largo de todas sus obras y dándolos por ciertos hace un brevísimo recorrido del pensamiento ético animal anterior a Bentham que perpetúa la miopía singeriana. De la antigüedad occidental sólo menciona las quejas de

Séneca y Ovidio contra la crueldad de los romanos al poner a luchar a “osos contra leones o a tigres contra panteras” en el circo y no sabe “si sus quejas eran motivadas por su preocupación por los animales o por evitar que los romanos adquirieran comportamientos análogos”. (p. 75) Hemos visto como Plutarco, Porfirio, Ovidio, Séneca y muchos otros autores habían estado discutiendo por qué la crueldad contra los animales no humanos estaba relacionada con su sufrimiento. Sin embargo, este autor, siguiendo a Singer, aún lo duda.

Del Renacimiento tan sólo destaca la risa que causaba la dieta vegetariana de Leonardo Da Vinci a sus coetáneos por considerarla irracional "puesto que los animales se inteligen como máquinas o relojes vacíos de todo sentimiento [...] (y) La idea de los animales como máquinas es perfeccionada por Descartes." (p. 76) Como si la mecanización cartesiana de los animales y la negación de su sufrimiento no hubieran causado conmoción en su época. Sus mismos contemporáneos: el filósofo Pierre Gassendi (1592-1655), el matemático Blaise Pascal (1623-1662) o el teólogo Ralph Cudworth (1592-1655), entre muchos otros, se oponían abiertamente a la visión cartesiana de los animales como máquinas. Cudworth incluso argumentaba que tenían alma. (Kaldas, 2015; Spencer, 1996).

De la Ilustración tan sólo dice: “La modernidad consolida esta óptica y sólo autores como Hume dan algunos pasos atrás animando a no realizar salvajadas con los animales. [...] El final del siglo XVIII comienza a quebrar esta dinámica *miope* con los animales” (la cursiva es mía) (p. 77) De nuevo, Bentham como el origen del pensamiento ético animal y Hume como su único precursor, como si todo lo anterior no hubiese sido sino un conjunto de visiones especieístas, antropocéntricas y “miopes”. Qué hay de un Condorcet, de un Maupertuis, de un Rousseau, de Voltaire y tantos otros. Qué hay de todo el pensamiento anterior discutido en esta tesis: nada. Lamentablemente, gran parte del pensamiento académico ha ayudado a perpetuar estos mitos. Como hemos demostrado a lo largo de esta investigación, tales perspectivas son falsas y ‘miopes’.

En cuanto a la segunda afirmación de Bentham, que el sufrimiento sea una causa de compasión y de consideración moral, esto sigue siendo tan cierto en la época de

Bentham como lo fue antes y como lo es en la época actual. El sufrimiento físico en un ser sensible, sea o no el fundamento de la moral, siempre ha sido un factor determinante a la hora de llevar a cabo una acción y sopesar sus efectos morales. Por eso incluso un pensador tan radical como Descartes no podía negar que los animales sentían y tenía que recurrir a un complicadísimo esquema de justificaciones pseudo-biológicas y, en último lugar, metafísicas para argumentar que sentir dolor no es igual a sufrir (algo, por otro lado, no creído ni en su propia época). Bentham no es el primero en afirmarlo y tampoco el primero en criticarlo; no sólo por la preocupación de la crueldad en los humanos, como hacía Kant, sino también por la preocupación por los animales no humanos como lo hacían todos los pensadores renacentistas e ilustrados.

Los animales y la política en Bentham

Esta cuestión nos lleva a la difícil pregunta de qué entendía Bentham por política. Bentham utilizaba regularmente el adjetivo ‘político’ de una manera negativa cuando criticaba determinadas prácticas o instituciones que consideraba desfasadas y que quería cambiar. Sin embargo cuando trataba de proponer dichos cambios, las categorías que utilizaba eran frecuentemente jurídicas, administrativas y sociales. Todo parece indicar que la política en Bentham es una categoría residual. Es el producto de toda una serie de consideraciones de distinta naturaleza: morales, penales, administrativas, constitucionales, etc., todas y cada una de ellas dirigidas hacia las cuestiones sociales.

El objetivo de su obra (inacabada) es un enorme proyecto dirigido a transformar todas las instituciones del estado (sociales, políticas, jurídicas, etc.) bajo un principio que busque la maximización de la felicidad colectiva. Es decir, el principio de utilidad. Este es un principio rector de la filosofía de Bentham y un componente necesario para fundamentar sus distintos puntos de vista sobre economía, administración pública, educación, religión, derecho constitucional y penal, etc., pero el principio de utilidad no es suficiente para explicar su concepción de la política. El principio de utilidad es el instrumento que le permite enlazar sus concepciones epistemológicas y metafísicas (las cuales eran empiristas, nominalistas y materialistas), con una visión de que el objetivo de

la política es la búsqueda del bien social y la transformación de los ciudadanos para alcanzar la felicidad mediante la ley y la razón.

La justicia es el tema principal de toda la teoría política. Sin embargo, Bentham nunca lo discute sistemáticamente. Reduce toda la discusión sobre justicia al principio de utilidad. El problema del principio de utilidad es que se trata de una idea aún más vaga que la de la justicia. En el contexto político, por ejemplo, algo puede ser justo o injusto, pero no admite gradaciones. Sin embargo, desde la perspectiva del principio de la utilidad, toda acción puede ser vista como más o menos útil. Una persona que roba podría decir que su acto es muy útil para él, por todo lo que el bien robado le permite lograr. Por supuesto, la persona a quien se le roba su bien podría argumentar lo contrario. Al fin y al cabo, en toda acción individual siempre hay pérdida de un lado, pero ganancia por el otro. Bentham propone hacer un cálculo global de todas estas consideraciones y pretende que el resultado de la suma le de cómo consecuencia la evaluación moral de ese acto. Sin embargo, en toda esta consideración no hay referencia alguna a la justicia. Al dejar afuera la cuestión de la justicia, lo único que resta es una consideración del cálculo de lo que se pierde y lo que se gana, dejando de lado la posibilidad de establecer normas jurídicas precisas que permitan delimitar de una manera absoluta los límites de cada acción. Lo único que nos queda es una discusión sobre los intereses que deben contar en la política.

Para Bentham, el motivo de que los intereses de los animales no humanos no hayan sido tomados en consideración por la política, aún cuando deban contar para la ética, no es un problema de justicia. Tampoco es uno de falta de compasión de nuestra parte. El problema es que el fundamento de la ley es el miedo. Como dice Bentham, “el motivo de que haya leyes es que nos tememos los unos a los otros.” Bentham demuestra aquí la huella indeleble de Thomas Hobbes y su noción de que las leyes las hace el poder soberano para evitar la anarquía social. Para Hobbes, esta anarquía implicaba “la guerra del todos contra todos” en la cual el hombre es el lobo del hombre (*Homo homini lupus [est]*) (Hobbes, *de Cive* 5), no porque diga que el humano sea egoísta por naturaleza, como comúnmente se le adjudica, sino porque sin leyes y sin control su “naturaleza”, como la de un niño malcriado, se torna voluntariosa y violenta. (Hobbes, ed. 1991, p. 11)

Bentham también consideraba que la naturaleza humana era moldeable. En particular que se podía modificar con las leyes. Por ello, el origen de las leyes es el miedo a nosotros mismos. Nuestra capacidad para hacer la guerra y recurrir a la violencia es tal que sigue siendo necesario que exista un poder soberano que mantenga el control y enuncie las leyes. Sólo cuando han sido aprobadas son ley. Esta es la concepción de la política del positivismo jurídico y está influenciada no sólo por Hobbes, sino por Hume. Para el filósofo escocés, la clave de la diferencia entre los animales y los humanos no era la naturaleza, pues en la naturaleza humana se puede ver la naturaleza animal. Tampoco era la razón, pues se trata de una cuestión de grado; la nuestra es mayor que la suya. De lo que se trata es de la diferencia en poder. Sólo aquellos seres que son capaces de organizarse para imponer a otros su voluntad entran en un contrato social.

La idea de la fuerza es una noción muy común en el Contrato Social. Según esta doctrina, los hombres entraron en un “Contrato” entre ellos para crear el poder soberano por la razón de que son autónomos, libres y razonablemente iguales en poder. Bentham, por supuesto, no acepta las nociones de los derechos naturales y mucho menos del contrato social, la cual considera ficticia y perniciosa. En cuanto a los derechos naturales universales le parecen, no ya ambiguas o metafísicas, sino “estupideces en zancos” (nonsense upon stilts). Curiosamente, Bentham si acepta algunos de los principios fundamentales de la tradición del contrato social, como la noción de Hobbes de que el estado es supremo y soberano. En lo que difiere de Hobbes es en la justificación de tal supremacía y soberanía. Para Hobbes, esta se basa en un acuerdo entre las partes contratantes: El estado y los ciudadanos. Para Bentham es el resultado de la búsqueda de la felicidad colectiva mediante la razón y la ley. El objetivo del estado es aumentar la felicidad. Para ello debe dejarse guiar por la razón utilizando el principio de utilidad. Este será el medio para determinar cuál es el bien a lograr.

Dónde deja esto a los animales no humanos. La respuesta de Bentham es dada a continuación en el párrafo:

Si el hecho de ser comido fuera todo, hay muy buenas razones por cuales podemos comernos a cuantos queramos: a nosotros nos conviene y a ellos nunca les podría ir peor porque lo hagamos. Son incapaces de prever miserias futuras a largo plazo como nosotros. La muerte que sufren por nuestra causa frecuentemente es, y siempre será, una más rápida y menos dolorosa que la que les esperaría en el inevitable curso de la naturaleza. Si sólo se tratara de matarlos, hay muy buenas razones por las cuales se justifica que podamos matar a cuantos nos molesten: sería peor para nosotros dejarlos vivir y ellos nunca estarían peor por estar muertos

Si se trata de considerar a los animales, estos no pueden tener derechos que les garantice un derecho a la vida o a no servir como comida en nuestro plato. Tampoco, como vimos anteriormente que les exima de servir como objetos de estudios experimentales, tales como vivisecciones si fuera necesario. El único derecho al que podrían aspirar sería al de no ser torturados: “Sin embargo, ¿existe alguna razón para que se nos permita atormentarlos? Ninguna que yo pueda ver.” Lo único que cabe considerar desde una perspectiva política es el sufrimiento animal. Los derechos de los que habla Bentham más adelante, donde comienza el resto del párrafo (el más citado por las éticas animales) no son más que derivaciones del mismo principio.

Llegará el día en que el resto de la creación animal podrá adquirir esos derechos que nunca les habrían sido arrebatados de no haber sido por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que la negrura de la piel no es razón para abandonar a un ser humano al capricho de su torturador. Quizá llegue el día en que se reconozca que el número de patas, la velloidad de la piel o la terminación del hueso sacro son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible a la misma suerte

Estos ‘derechos’ de los que habla Bentham no son otra cosa que derechos negativos a no ser maltratado, torturado o sometido a castigos crueles. Cualquier otro tipo de consideración, incluso en el futuro eventual del que habla Bentham, nunca pasaría de ese límite. Incluso esta consideración está mitigada por el principio de utilidad que

permite que los intereses de muchos sean contados por encima de los intereses de los pocos. En el caso de los animales no humanos, el resultado será casi siempre peor, puesto que ya hemos visto que, para Bentham, sus intereses se toman en consideración de una manera muy distinta que en el caso humano. De todo esto podemos concluir no sólo que no hay derechos inviolables para los animales no humanos, sino que no tienen forma de ser tomados en cuenta para la política. No son más que seres sensibles a los que debemos tratar con “cierta consideración moral”, pero jamás como parte de la comunidad política.

Al igual que en el caso del Code Noir mencionado por Bentham, la única manera en la que podrían tener derechos en una comunidad humana sería si la mayoría decidiera que vale la pena otorgárselos en consideración a que son seres sensibles y esto sólo como un cierto tipo de “consideración de humanidad”.

Lo que hemos querido mostrar en esta parte es que Bentham no es muy distinto de otros pensadores anteriores a él, quienes daban varias razones para condenar el maltrato de los animales no humanos o considerarlos moralmente. Para ellos, al igual que para todos nosotros, primero viene la intuición de que algo está mal (por ejemplo, cierto tipo de actos o trato hacia los animales no humanos). Luego vienen las razones para explicar el por qué. Con la excepción de autores como Descartes y Kant, quienes delimitan claramente las esferas de acción moral para unos y otros, prácticamente todos los autores que han tratado las relaciones entre los humanos y los demás animales ofrecen muchas razones para justificar su intuición de que hay algo que nos une con las demás especies de animales y que ese algo nos motiva a justificar nuestras acciones hacia ellos. Qué es ese algo y cómo se manifiesta éticamente es lo único que ha estado en debate a lo largo de todos estos siglos.

C. La transformación darwiniana: la nueva cosmovisión de la conciencia ética animal

El desarrollo del pensamiento ético hacia los animales en la historia occidental y oriental, tan diverso en sus tradiciones como en sus perspectivas, converge hacia un punto de inflexión en la época contemporánea. Este punto clave impacta y transforma todas las cosmovisiones humanas de manera irreversible. Se trata de la publicación de El origen de las especies de Charles Darwin. La revolución en el pensamiento occidental producida por la teoría de la evolución marca el surgimiento de nuestra toma de conciencia de sobre la íntima relación evolutiva que tenemos con los demás animales del planeta. La visión del ser humano como un ser fundamentalmente distinto a los demás animales que puede justificar su dominio basándose en una superioridad natural sobre las demás “bestias” es mortalmente herida con el descubrimiento de que procedemos de especies animales anteriores, pero ya extintas, de las cuales nos fuimos diferenciando discretamente hasta ser la especie que somos, una más entre millones de especies que forman un árbol genealógico del cual somos tan sólo una pequeña rama.

Las observaciones de campo de este gran filósofo natural, apuntaban a que las diferencias entre otras especies no pueden ser cualitativas sino, a lo sumo, de grado, tal y como mencionamos en la primera cita al comienzo de nuestra tesis. Esta observación no ha hecho sino ser corroborada una y otra vez por las distintas ciencias que estudian a los seres vivos, tanto aquellas que estudian su origen y su fisiología como por aquellas que estudian su comportamiento y su hábitat, en particular por las ciencias que estudian la cognición animal.

Todo esto incide en la visión actual que tenemos sobre los animales, en la cual estamos incluidos. La teoría de la evolución demuestra que los humanos (al menos los que quedamos de ese género: la especie *Homo Sapiens Sapiens*) no son otra cosa que una especie animal más. La diferencia tradicional entre “animal” y “humano” carece de criterios científicos y no es más que un vestigio de antiguas concepciones de mundo

fosilizadas en el uso de nuestro lenguaje. Por ello el uso constante que hacemos de la frase “animales no humanos” a lo largo de este trabajo.⁵⁰

Mucho antes de la publicación de El origen de las especies, la consideración moral de los animales había ido tomando forma. En 1824 se funda en el Reino Unido la primera sociedad protectora de los animales: la *Sociedad para la Prevención de la Crueldad contra los Animales* (a la que más tarde se añadió el título de “Real Sociedad”, siendo conocida hoy en día como la *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals* o RSPCA, por sus siglas en inglés). La misma fue creada por un pequeño grupo de activistas que incluía a uno de los más importantes artífices de la abolición de la esclavitud: William Wilberforce. De manera paralela, ya se había aprobado en el Parlamento británico la “Ley de Tratamiento Cruel del Ganado” de 1822 conocida como el Martin's Act, en honor a su principal promotor, el parlamentarista Richard Martin. Esta es la primera acción legislativa en defensa del bienestar de los animales de la que tenemos noticia en época contemporánea y fue seguida por muchas más.

Este proceso continuó desarrollándose y cobrando mayor fuerza. Durante el siglo XX, el proteccionismo fue tomando cuerpo y expandiéndose por Europa y Estados Unidos al amparo de los escritos y actitudes de autores como George Bernard Shaw y Henry Salt. Al mismo tiempo, la consideración moral hacia los animales iba transformándose en una auténtica conciencia ética animal gracias a la nueva ciencia evolutiva. Conforme aumentaba nuestro conocimiento científico iba poniéndose de manifiesto el íntimo parentesco que tenemos con los demás animales. Sin embargo, a la par que aumentaba nuestro conocimiento biológico, también aumentaba nuestra capacidad técnica y productiva. Los efectos de la Revolución Industrial se manifestaban

⁵⁰ Quizás resulte tedioso para el lector escuchar la frase “animales no humanos” repetida una y otra vez. Muchos autores contemporáneos prefieren poner una nota al calce al principio de sus trabajos explicando la sinonimia entre el término “animal” y “animal no-humano”. En nuestro caso hemos decidido no hacerlo y tratar, en la medida de lo posible, de acoplar nuestro estilo. La tendencia es que en los debates sobre estos temas, incluso con las salvedades que se hacen en las notas al calce, la diferencia entre “humano” y “animal”, siempre presente en nuestra psique, termina viciando la discusión, afectando los argumentos y perpetuando mitos que deberían estar ya superados. Por otro lado, se nos podrá criticar que no hacemos uso consistente de esta frase y que a veces incluso utilizamos términos tales como “hombre” en lugar de “humano” u otros peyorativos como “bestias”. Sin embargo, sólo lo hacemos en dos contextos: cuando estamos discutiendo autores que pensaban de esa manera o cuando el estilo no lo permitía, sino a costa de ofuscar el significado de otras oraciones.

ahora de manera dramática en la explotación ganadera y agrícola. La explosión en la demanda de carne creó un mercado mundial, ávido de productos animales. Para satisfacer las nuevas necesidades del mercado se creó la granja industrial mecanizada. Los nuevos métodos masivos de crianza y sacrificio de animales para el consumo humano se daban ahora en gran escala. Los mismos eran, a la par que más eficientes, también más brutales.

Son estos métodos masivos de producción los que, con toda crudeza, describe el filósofo australiano Peter Singer en su libro, Liberación animal. Con la publicación de este libro se acrecentó el interés en estos temas y se crearon diversos movimientos por el trato ético hacia los animales. Desde entonces hasta el día de hoy, las revelaciones de diversas organizaciones de activistas han puesto de manifiesto las pésimas condiciones que sufren miles de millones de animales no humanos.

Tan sólo en el área del consumo de carne las cifras son espeluznantes: 59 mil millones de pollos, 1,394 millones de cerdos, 1,206 millones de conejos, 640 millones de pavos, 535 millones de ovejas, 440 millones de cabras, 296 millones de vacas, 25 millones de búfalos y dos millones y medio de camellos.... Es decir, matamos al año a más de 63,538.5 millones de animales no humanos. La población mundial de humanos es de 7,287 millones, de los cuales mueren al año un aproximado de 56 millones. Esto significa que, cada año, matamos 9 veces más animales no humanos que el número total de habitantes sobre la tierra. Esta cifra es 1,135 veces más grande que el total de seres humanos que mueren al año por distintas causas. Hay que tomar en consideración que sólo estamos hablando de aquellos que matamos para el consumo de su carne y de éstos, no todos. No hemos incluido perros y gatos (18 millones aproximadamente) y tampoco las miles de millones de especies acuáticas (peces, cefalópodos y mamíferos) que se consumen al año. La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO)⁵¹, menciona que de las 50,000 especies conocidas de aves y mamíferos que habitan en el planeta, únicamente 40 han sido domesticadas, y cinco de

⁵¹ *Food and Agriculture Organization of United Nations (FAO)*

ellas son las más consumidas por los humanos. (FAO Yearbook 2013 pp. 140-145; 2014 pp. 26-30); (FAO, 2013, 2014).

A la producción masiva de carne hay que sumarle los cientos de millones de animales que son utilizados al año para la investigación científica. (Cohn, 2010) Esto ha ido generando nuevos desarrollos teóricos en las éticas tradicionales. Poco después de Singer otros autores comenzaron a utilizar distintas teorías éticas para justificar reclamos aún más radicales. En particular la vertiente deontológica de Immanuel Kant, fue transformada por el filósofo Tom Regan para ser utilizada dentro de lo que ya se perfilaba como un debate por los derechos de los animales. En su libro The Case for Animal Rights (1983), Regan utiliza la noción de “Sujeto de una vida” como fundamento teórico para argumentar que se debe conceder un estatuto moral y legal a otros animales no humanos. Desde entonces, los desarrollos han sido vertiginosos. Actualmente se publican más artículos y libros sobre temas relativos a éticas animales que sobre ética misma. (Hakkarinen, 2015)

El campo ha ido creciendo exponencialmente en los últimos cuarenta años. Sin embargo, estos dos filósofos, siguen siendo en el debate filosófico actual, los que mayor eco han tenido a la hora de transformar nuestra concepción ética tradicional sobre los animales y nuestra relación con ellos. Al mismo tiempo han motivado a numerosos activistas que luchan para que los animales no humanos tengan una vida mejor y han servido de inspiración para que un gran número de personas haya decidido modificar aspectos sustanciales de su vida cotidiana, desde la alimentación hasta la vestimenta, para contribuir a poner fin a lo que consideran prácticas crueles a las que millones de animales son sometidos diariamente.

En paralelo se han desarrollado movimientos de avanzada en las protecciones y derechos particulares para ciertas especies de primates, entre los que cabe destacar el Proyecto Gran Simio (PGS) fundado en 1993 por Peter Singer y Paola Cavalieri o el Nonhuman Rights Project (NRP). Sus miembros reclaman una extensión del igualitarismo moral para que incluya a todos los grandes simios. Esto incluye a las especies de los chimpancés, los gorilas, los bonobos y los orangutanes. Ha cosechado

derrotas y victorias a nivel internacional. Por ejemplo en España en mayo de 2006 se consiguió hacer una propuesta de ley en el parlamento español para conceder algunos de los derechos que propone el Proyecto Gran Simio. La propuesta sin embargo nunca se discutió y caducó en 2008. Por otro lado, en 2007 el Tribunal Supremo de Austria decidió no conceder el estatuto de persona al chimpancé llamado Matthias “Hiasl” Pan con el propósito de proveerle de un tutor legal, si bien la decisión fue apelada en el Tribunal Europeo de Derechos Humanos. De la misma manera, en enero de 2015 también se le denegó un recurso de amparo de libertad ó habeas corpus al chimpancé Tommy en el estado de Nueva York.

Sin embargo, recientemente una corte argentina reconoció a la orangutana Sandra como un sujeto de derecho. Finalmente, el 20 de abril de 2015, un juzgado neoyorquino de primera instancia concedió un recurso de amparo de libertad a los chimpancés Hércules y Leo. La decisión aún está siendo litigada, pero el mero uso de este recurso bajo el título: *Writ of Habeas Corpus* es de por sí un hecho insólito. En el derecho común anglosajón, la denominación Habeas Corpus implica el reconocimiento de un estatuto legal. Incluso cuando se trata de una orden para mostrar causa de por qué no se debe poner en libertad a dos chimpancés, las implicaciones son enormes. Por eso, al día siguiente, la jueza Barbara Jaffe substituyó la frase “Writ of Habeas Corpus” de la misma, demostrando con ello lo contencioso del concepto. (NRP, 2015) A pesar de ello, éste ha sido el primer tribunal del mundo en reconocer derechos civiles a dos animales no-humanos. La posibilidad de otorgarles el estatuto jurídico de personas a estos dos chimpancés parece ser el paso siguiente. (Popovici, 2015) Hasta ahora, Nueva Zelanda, el Reino Unido, Argentina y, recientemente, los Estados Unidos han reconocido algunos de los derechos defendidos, si bien todavía no ha quedado claro cuál es el estatuto jurídico de los primates en cuestión, por ejemplo, el de la orangutana Sandra. Aún así, el PGS y otros movimientos de activismo como el *Nonhuman Rights Project*, son actualmente los proyectos de mayor envergadura para conceder personalidad jurídica a miembros de otras especies.

Son muchos los retos y los problemas planteados por estas nuevas perspectivas. También son muchas y muy complejas las discusiones del debate en este campo. Por otro

lado, sería injusto pretender que el debate filosófico en general o el debate de los derechos animales en particular han sido la única fuerza de cambio. Detrás de ellos se encuentra una plétora de movimientos animalistas y de organizaciones para la protección y el bienestar animal que luchan por la mejora de nuestras relaciones con los animales no humanos. Las diferentes perspectivas teóricas son tan sólo una de las distintas manifestaciones de cómo se ha ido desarrollando el pensamiento ético animal hasta llegar a su actual forma: la conciencia ética animal.

Resumen

El desarrollo de las sensibilidades de los siglos XVIII y XIX y el énfasis en el sufrimiento como foco de interés moral inciden en lo que puede llamarse la “explosión” del movimiento en defensa del bienestar de los animales de los siglos XIX al XX. De manera paralela se propone toda una serie de proyectos reformistas que buscan transformar la sociedad. La filosofía de Jeremy Bentham surge como parte de este proceso. El objetivo de su obra era transformar la sociedad y sus instituciones desde sus raíces. Para ello, Bentham desarrolla un principio fundamental que maximiza la felicidad colectiva: el principio de utilidad. Este principio le permite unir el sufrimiento humano con el sufrimiento animal y sus intereses con los nuestros. La filosofía de Jeremy Bentham unifica la consideración moral de los animales no humanos con el proyecto político y jurídico de reformar las sociedades humanas.

De manera paralela, la teoría de la evolución de Charles Darwin transforma el panorama ético de manera irreversible. El pensamiento ético animal se transforma en una *conciencia ética animal* que no necesita de fundamentaciones metafísicas o religiosas y se fundamenta una concepción biológica en la que el ser humano es un animal más. Este es el paradigma contemporáneo.

Conclusiones de la primera parte

A lo largo de la primera parte hemos analizado los antecedentes históricos del pensamiento ético animal. Hemos visto cómo todo el debate sobre la consideración moral hacia los animales no humanos se ha dado dentro de una preocupación mayor: determinar qué tipo de relaciones debe haber entre las sociedades humanas y los demás animales. La discusión, a favor o en contra, de incluir a los animales dentro de la esfera ética o política nunca ha sido vista como una consideración individual hacia los demás animales. Tampoco ha sido vista como una preocupación de especie o como un problema de uno a uno entre los individuos humanos y los demás animales. Ha sido tratada y discutida como parte de una preocupación colectiva (ética, social y política) sobre el tipo de relaciones que deben imperar entre nuestras comunidades y las suyas.

La única diferencia entre el debate antiguo y el contemporáneo es la transformación de nuestra visión biológica de una pre-darwiniana a otra post-darwiniana. La combinación de estos dos factores: el ético y el biológico nos lleva a la perspectiva paradigmática contemporánea, la cual llamo *conciencia ética animal*. Es desde este marco de referencia que se plantean hoy en día todas las teorías y acercamientos sobre el tema.

SEGUNDA PARTE. EL SURGIMIENTO DE LAS ÉTICAS ANIMALES Y EL ESTANCAMIENTO DEL DEBATE ACTUAL.

CAPÍTULO VII.

El estado actual del debate

A. Clarificaciones terminológicas en el debate de las éticas animales

El lenguaje utilizado en los debates sobre éticas animales contiene varios términos que se utilizan constantemente en la discusión: intereses, deberes, derechos, bienestar y, recientemente, empatía y consideración moral. A pesar de que están relacionados, los mismos no son intercambiables, por ello conviene clarificar el significado de éstos antes de comenzar a analizar el contenido del debate. Por ejemplo, no todos los que suscriben los programas que fomentan el bienestar de los animales, aceptan las perspectivas de los defensores de los derechos de los animales (Tannenbaum, 1995) y prefieren hablar de deberes o de responsabilidad hacia los animales no humanos (Masiá & Gafo Fernández, 1999). Por otro lado, los términos intereses y derechos son utilizados en el debate filosófico con distintas connotaciones.

El término *intereses* hizo su debut contemporáneo de la mano de Peter Singer con la filosofía utilitarista. Desde entonces, el mismo ha sido utilizado consistentemente, no sólo por utilitaristas, sino por la mayor parte de los autores contemporáneos. Más tarde, Tom Regan puso de relieve la importancia de hablar de *derechos* al presentar una teoría deontológica de los deberes y obligaciones morales directas hacia los animales no humanos. Esta implicaba el reconocimiento de su dignidad incondicionada y, por lo tanto, de la existencia de derechos naturales que los humanos deben respetar, tanto a nivel moral como jurídico. El término *bienestar animal* traza sus orígenes a las primeras leyes

de protección contra el maltrato animal y siempre ha sido utilizado en el debate. A esto hay que añadirle que en las últimas décadas del siglo pasado, se produjo una unificación de las distintas ciencias agropecuarias y de producción animal bajo el marco de los estudios animales (*animal science*). Esto tuvo como resultado el desarrollo y la transformación de la noción de *bienestar animal* bajo parámetros científicos.

Por otro lado, los descubrimientos neurocientíficos recientes en el área de la cognición social animal, han reavivado una serie de conceptos y enfoques que, si bien nunca habían dejado de ser utilizados en el debate, adoptan ahora una nueva significación. El descubrimiento de las neuronas espejo (mirror neurons) y las neuronas en huso (spindle neurons) en otras especies distintas a la humana hicieron resurgir las discusiones sobre el papel de la empatía y la compasión en el desarrollo de las éticas animales. Estos enfoques hacen énfasis en la *consideración moral* hacia los animales no humanos desde la perspectiva del desarrollo de una nueva sensibilidad que traspase la muralla moral entre los humanos y los demás animales. Los defensores de estos enfoques no son favorables a la utilización del término *derechos* y, aunque a veces utilizan los términos *intereses* y *bienestar* lo hacen dentro de un marco muy específico, el de la inclusión de la empatía y la compasión en la *consideración moral* de los animales no humanos. Como tanto la definición como la extensión de todos estos conceptos dependen del marco teórico utilizado, a continuación, vamos a presentar un breve resumen del significado y uso de los términos más básicos en el debate.

1. Intereses

El término “interés” se utiliza para describir lo que es favorable para alguien, pero también decimos que algo nos interesa cuando nos importa. Por ejemplo, cuando decimos que algo contribuye de alguna manera a nuestro bienestar o que su ausencia lo afecta solemos decir que afecta nuestros intereses. De la misma manera, cuando deliberamos moralmente, tenemos que tomar en consideración los intereses de los demás. Un interés es aquello que promueve lo que es bueno para cualquier ser cuya vida le puede ir bien o mal. Desde esta perspectiva, todo ser que tenga la capacidad para preferir un estado de situación a otro, puede tener intereses. Un interés está íntimamente relacionado

con la vulnerabilidad de un ser y para ello no es necesario que ese ser pueda concebir y formular discursivamente sus preferencias. Un bebé humano no puede explicarnos cuáles son sus intereses, pero es evidente que es vulnerable. Por ello podemos decir que tiene un interés en no sufrir, en no ser dañado. Lo único que excluye la noción de intereses es a los seres inanimados o a aquellos seres vivos como las bacterias que, por su naturaleza, son incapaces de experimentar placer o dolor.

Un ser inanimado no puede ser dañado. No podríamos decir que una silla puede estar mejor o peor o que pueda poseer preferencias. Esto es particularmente relevante en las éticas ecosistémicas. Incluso cuando a veces se dice que ciertas acciones humanas pueden dañar un ecosistema o ir en contra de sus intereses (por ejemplo, una montaña, la cuenca de un río, un litoral) lo que realmente estamos diciendo es que dicha acción daña o va en contra de los intereses de otras entidades que tienen en ellas su hábitat, por ejemplo, las especies de aves y mamíferos que habitan en esa montaña, los peces que pululan en ese río, o los tinguales que anidan en las costas de ese litoral.

Los autores que se ocupan de este tema, suelen limitar el concepto de “intereses” a cierto tipo de seres vivos, por lo general animales vertebrados. En específico aquellos que tienen un desarrollo cognitivo que les haga ser capaces de experimentar placer o dolor. Por ello, no se habla de los intereses de las plantas o de los microbios. Otros seres vivos, sin embargo, quedan en un limbo. Por ejemplo, casi todo el phylum de artropoda. Este es el filo más numeroso y diverso del reino animal. De él forman parte los insectos y los crustáceos. Para ser incluidos en esta categoría sería necesario primero determinar si son capaces de algún tipo de vida mental. Algo similar ocurre con el phylum mollusca, del cual forman parte los cefalópodos. Sobre si todos sus miembros poseen un desarrollo cognitivo mínimo que les permita ser considerados moralmente es algo que aún está en debate. Aunque, al menos, en el caso de los cefalópodos, la evidencia parece indicar que sí lo tienen. (Low, Philip et al., 2012)

Algunos aceptan la noción de que los animales no humanos, al menos algunos de ellos, tienen intereses, pero no derechos. Para tener un derecho es necesario ser capaz también de reconocer obligaciones hacia otros seres. (Cohen, 1986) En teoría, sólo un

sujeto moral pleno sería capaz de tener derechos y deberes, pero muchas veces reconocemos derechos estrictos hacia seres que no poseen estas facultades. Por ejemplo, un bebé, una persona inconsciente o una persona con grave discapacidad mental son incapaces de reconocer obligaciones morales hacia otros. Sin embargo, reconocemos que tienen derechos, además de intereses. Pretender que los animales no humanos no pueden tener derechos por estas razones carece de fundamento.

Lo que destaca la noción de intereses es la capacidad que tienen una gran parte de los animales no humanos con los que interactuamos para experimentar estados psíquicos desagradables y dolorosos y la necesidad moral de nuestra parte de tomar esto en consideración. Una vez se determina que un animal posee intereses, surge un deber *prima facie* de no infligirles daño o de no violar esos intereses sin una causa proporcionada, que pueda ser justificable desde la ética. De hecho, algunos autores consideran que el concepto de ‘intereses’ sólo tiene utilidad si se le vincula con el concepto ‘derechos’ dado que, al fin y al cabo, los intereses sólo pueden ser efectivos si tienen como contraparte un derecho manifestado en algún tipo de protección jurídica. (Ferrer 2010)

2. Derechos

El tema de los derechos de los animales cobró renovada atención en la década del ochenta del siglo pasado con la obra de Tom Regan, *The Case of Animal Rights*. Hasta ese momento se habían estado discutiendo los derechos como prerrogativas humanas con la única excepción de los utilitaristas como Peter Singer, para quienes la noción de derechos es tan sólo una convención útil que permite recoger algunas de las protecciones basadas en la “igual consideración de intereses” que existía entre todos los seres sintientes. Tom Regan, sin embargo, habla propiamente de derechos con la misma connotación que tienen los derechos humanos. Regan, de quien hablaremos en detalle más adelante, recoge la tradición del derecho natural. En la misma, un derecho es una prerrogativa de índole moral o jurídica, surgida del estado natural, que capacita a un ser para reclamar algo como suyo. En esencia se trata de un título que permite reclamar algo que le pertenece a un ser en estricta justicia. Dicha justicia, según el iusnaturalismo, se

deriva de las leyes de la naturaleza y no puede ser enajenada por el estado, ya que es innata.

Hablamos de derechos cuando, por ejemplo, alguien nos restringe ilegítimamente la capacidad de hacer algo que nos corresponde por naturaleza (libertad de expresión, libertad de culto, de prensa...) o nos trata de privar de un bien que nos corresponde por nuestra misma esencia humana (la vida, la propiedad). Estos son derechos fundamentales, es decir, reclamaciones morales y jurídicas oponibles *erga omnes*, i.e., frente a todos. Cuando decimos que son morales estamos diciendo que son anteriores a cualquier legislación. Cuando decimos que son jurídicos o positivos estamos diciendo que han sido reconocidos por el estado. Esto implica que existen mecanismos jurídicos que nos permiten ponerlo en vigor y defenderlo legalmente. Los derechos morales pueden pasar a ser legales cuando el estado los aprueba mediante leyes. Esta es la diferencia entre los derechos naturales y los positivos. No todos los derechos son derechos naturales o morales, algunos de ellos son el resultado del ordenamiento jurídico particular. Por ejemplo, el derecho a la vida es a la vez moral y legal, mientras que el derecho a cruzar una avenida con luz verde es únicamente legal.

Existe una interrelación entre derechos e intereses. Los primeros están ligados a los segundos. El mismo derecho a la vida proviene del interés que tenemos en seguir viviendo.

3. Bienestar

El tercer concepto que necesitamos clarificar es el de “bienestar de los animales” (*animal welfare*). Muchos autores se abstienen de utilizar el lenguaje de los derechos o intereses en el debate de las éticas animales. En cuanto al lenguaje de los derechos consideran que está *axiológicamente cargado*. El mismo suele ir acompañado de argumentos a favor de otorgar el estatuto moral de persona a ciertos animales no humanos. Tener derechos en sentido estricto es incompatible con las prácticas de cría y de producción de carne animal, con el uso de los animales como modelos en la investigación científica y con muchas otras prácticas necesarias para el mantenimiento, la

salud y el desarrollo de las comunidades humanas. Si los animales no humanos tuvieran derechos, la mayor parte de las prácticas e industrias que hacen uso de los animales no humanos tendrían que ser abolidas.

Tampoco favorecen el lenguaje de los intereses. En primer lugar porque suele ir acompañado de argumentos a favor de la *liberación animal* basados en la “igual consideración de intereses”, lo cual tendría resultados similares en las áreas discutidas. En segundo lugar porque el concepto de “interés”, si bien útil para la discusión filosófica, es uno de difícil medición en la práctica. El concepto de bienestar animal, por su parte, puede ser fácilmente medido y determinado dentro de unos límites razonables utilizando un criterio científico. Por todo lo anterior, diversas organizaciones de protección animal o a favor de un trato ético de los animales, prefieren utilizar el término “bienestar animal”, cual consideran *axiológicamente neutral*. (Tannenbaum, 1995, p. 152).

Los defensores del bienestar animal sostienen que los humanos, dentro de ciertos límites, pueden utilizar a los demás animales de las maneras antes descritas. Tales prácticas son legítimas y cónsonas con una consideración moral de los mismos, siempre y cuando no se les haga sufrir innecesariamente. Utilizar a los demás animales para la alimentación, el trabajo, la investigación científica (en especial la biomédica) o para la diversión se justifica moralmente si el trato que reciben los animales sujetos a ellas es el más humanitario posible. Los defensores de esta tesis defienden que es posible establecer científicamente el bienestar de una especie animal basándose en criterios científicos. Los factores a tomar en consideración son la salud física, la salud mental, la interacción social y la salud emocional. Esto implica, entre otras cosas: una nutrición adecuada, un ambiente estimulante y variado, la ausencia de dolor y enfermedad, libertad de movimiento e interacción social y la capacidad para reproducirse en cautiverio. Todos ellos deben ser evaluados a la luz de la naturaleza y comportamiento típico de la especie a la que pertenece el animal en cuestión.

Se trata, en general de la consideración del bienestar de los animales no humanos basándose en que son seres sintientes y en la búsqueda de mejorar sus condiciones. La ciencia del bienestar animal se ocupa de estas cuestiones y la única discusión en ellas es

cuáles deben ser los criterios y los estándares que permitan determinar mejor ese bienestar. La discusión en este ámbito gira alrededor de cómo enfocar la definición de bienestar. Por ejemplo, esta puede ser enfatizada hacia una mejora humanitaria de las condiciones de los animales en cautiverio; hacia una mejora en la producción; hacia el alivio de los sufrimientos físicos y emocionales de los animales o hacia la mejora y mantenimiento de su salud, entre otras.

A pesar de que el término ‘bienestar’ no parece plantear grandes problemas epistemológicos y es presentado por algunos como axiológicamente neutro, tales características desaparecen en la práctica cuando se utiliza como parte del debate filosófico entre bienestarismo (*welfarism*) y abolicionismo (*abolitionism*). Se trata de dos posturas filosóficas opuestas, cuyas discusiones suelen degenerar en acalorados debates.

El *bienestarismo* es una perspectiva filosófica que defiende que la solución a los problemas planteados por las éticas animales es lograr regulaciones progresistas que minimicen el sufrimiento de los animales no humanos, pero sin abolir su uso y explotación. La primera postura denota una visión filosófica enfocada hacia la mejora gradual de las condiciones de cautiverio de los animales no humanos. La segunda postura denota una visión radical de los derechos de los animales.

El *abolicionismo*, como su nombre indica, se identifica con los antiguos movimientos abolicionistas del siglo XIX y suele presentar sus argumentos en el mismo estilo confrontacional. De hecho, los términos que utiliza para caracterizar a sus oponentes suelen ser usualmente inflamatorios. Así, acusa al *bienestarismo* de ser una *ideología del poder* cuyo único objetivo es servir a los intereses de las grandes industrias agropecuarias y farmacéuticas. Al defender el *statu quo* y dejar incólume el estatuto de mercancía que tienen los animales no humanos, benefician a quienes se lucran de la matanza, explotación y sufrimiento animal. Por su parte, el abolicionismo ha sido caracterizado por sus detractores como un movimiento fanático dentro el veganismo (Mosterín, 2014).

El abolicionismo está abocado hacia la total eliminación de cualquier forma de cautiverio, uso y explotación animal. Para sus defensores, la única manera de resolver la problemática discutida es la total eliminación de las relaciones de explotación entre la especie humana y las demás especies. Dado que se trata de relaciones de poder enormemente asimétricas, no contentos con la liberación animal, los abolicionistas van más allá. La única solución del problema es la total separación entre las especies. Esta postura del abolicionismo ha sido catalogada por algunos como un “apartheid inter-especie”. (Kymlicka, 1996; Donaldson, 2011)

B. Clarificaciones de contenido. Crueldad animal y éticas animales.

Antes de comenzar a describir lo que ha sido el debate de las éticas animales en los últimos cuarenta años es pertinente señalar lo que no es. De la misma manera que hemos clarificado los términos utilizados en el debate, conviene ahora clarificar ciertas confusiones respecto a su contenido. En particular se trata de la confusión general entre crueldad, maltrato, sufrimiento y éticas animales.

La mayor parte del debate de la ética animal suele ser confundida por el público con el tema de la crueldad y el maltrato contra los animales, como si la mayoría de los problemas en el área estuviesen relacionados con esta preocupación más que cualquier otra. Esto no es cierto, la mayor parte de los problemas discutidos sobre el sufrimiento y el daño a los animales no humanos están relacionados con lo que podría calificarse como “sufrimiento innecesario” y “daño colateral”. Bajo estas rúbricas se pueden incluir, por ejemplo, el uso de animales para las investigaciones de toxicidad de alimentos, desarrollo de textiles, producción agrícola, investigación científica, derrames de petróleo, destrucción de ecosistemas, especies y hábitat, etc.

La mayoría de nosotros estaría de acuerdo en que la tortura o el maltrato de un ser sensible y consciente sin ninguna razón, siempre está mal, aunque no todos nosotros diríamos lo mismo cuando el daño infligido no es el objetivo de la acción, sino un efecto

secundario y no deseado de un esfuerzo colectivo legítimo y razonable dirigido al beneficio de la especie humana. Así, por ejemplo, cuando matamos animales por su carne, podemos pensar en un objetivo legítimo y razonable para dicha acción; en este caso, para alimentar a otros seres humanos. Del mismo modo el uso de los animales en la investigación biomédica puede considerarse como un esfuerzo humano razonable para adquirir valiosos conocimientos que se puede utilizar para beneficiar a otros seres humanos. Lo mismo se puede aplicar a casi cualquier otro uso de animales no humanos, desde de la industria de cosméticos hasta la anatomía. Podríamos justificar cada uno de estos usos diciendo que se trata de una empresa razonable, que sirve para beneficiar a innumerables seres humanos en muchos aspectos particulares y de mil maneras distintas. Como podemos ver, no es la crueldad gratuita, sino los "daños colaterales", supuestamente no intencionados, lo que se discute principalmente de en el debate de las éticas animales.

La relación con esto y la crueldad casi siempre se confunde. Para muchas personas, el tema de las éticas animales es idéntico al de la prohibición de la crueldad contra los animales. Están prestos a condenar el maltrato contra perros, gatos, toros, y otros animales domésticos. Las condenas públicas a las corridas de toros, las peleas de gallos, las de perros, la caza del zorro, etc. reciben una atención inusitada en los medios, como si se tratara del único problema ético o, al menos, el más urgente que surge de nuestra relación con animales no humanos. Ninguna de estas afirmaciones es cierta. Ciertamente, el maltrato y la crueldad contra los animales no humanos es una parte de las problemáticas que analizan las éticas animales. Pero, contrario a la creencia popular, no es la problemática fundamental para estas éticas y tampoco uno de los más importantes. De hecho, desde el punto de vista ético, la crueldad es uno de los casos menos problemáticos.

La crueldad animal es cualquier acto intencional que busque causar daño a seres sensibles no humanos por el mero placer de hacerlo. La misma siempre ha sido condenada. Ya en el cuarto siglo AC, Lucio Anneo Séneca, el gran filósofo romano, escribió que "el hábito de la crueldad se forma cada vez que la carnicería se practica por

placer” (Séneca, *Cartas morales*)⁵². Séneca quería decir que la matanza de animales sólo puede justificarse por la necesidad, pero nunca por el deseo de infligir dolor. En el capítulo 5, vimos como el mismo Immanuel Kant, quien no creía en los derechos de los animales, condenaba la crueldad animal: "Para no atrofiar sus sentimientos humanos, el hombre debe practicar la bondad hacia los animales, porque el que es cruel con los animales también se torna rudo en su trato con los demás. Incluso para Kant, el trato violento y cruel de los animales es inmoral, pero no porque dañe a los animales, sino porque es malo para el desarrollo de la sensibilidad moral en los humanos.

Kant y Séneca son sólo dos de una plétora de pensadores que a lo largo la historia condenaron la crueldad contra los animales. La condena moral contra la crueldad hacia los animales ha existido desde el principio de la sociedad civilizada. En el primer capítulo de esta tesis estudiamos la primera legislación del emperador Ashoka. La misma incluía leyes estrictas contra el trato cruel hacia los animales no humanos. Las primeras leyes de protección animal modernas desarrolladas en el siglo XIX, estaban diseñadas específicamente para evitar la crueldad contra los animales. Incluso nuestra legislación contemporánea sostiene que cualquier uso de animales para propósitos humanos, tales como alimentos, ropa, entretenimiento o investigación, se debe llevar a cabo de una manera humanitaria, minimizando el dolor y evitando los sufrimientos innecesarios de los animales involucrados.

Como hemos visto, la crueldad animal nunca ha sido considerada algo digno de alabanza moral. Habiendo sido tan ampliamente condenada en todas las épocas, resulta difícil ver cómo puede ser considerada un *problema ético*; es decir, un problema que la ética debe resolver. Con esto queremos decir que la crueldad contra los animales, así de despreciable y retorcida como es, resulta tan problemática para la ética como lo puede ser el asesinato. Ambos, más lejos de ser considerados un problema ético que deba ser analizado en profundidad, son considerados simplemente actos ilegales, inmorales y condenables a todas luces.

⁵² Abstinence and the Philosophical Life, by Lucius Annaeus Seneca, *Cartas Morales a Lucila*
http://www.think-differently-about-sheep.com/Animal_Rights_A_History_Seneca.htm

La crueldad intencional, incluso entre seres humanos, no es la principal causa de las más graves violaciones de los derechos humanos o del derecho humanitario. El genocidio, el exterminio, la limpieza étnica, la tortura, incluso la esclavitud, se han cometido principalmente por motivaciones distintas a la crueldad. Los nazis no exterminaron seis millones de seres humanos sólo porque les producía placer hacerlo. Lo hicieron porque tenían una distorsionada visión mundo, según la cual los Judíos y otros grupos considerados “infra-humanos” (Untermenschen) eran la causa de todo el mal.

El mejor ejemplo es el testimonio de Rudolf Höss, comandante de las SS en el campo de exterminio de Auschwitz II. En su primera declaración en los Juicios de Nuremberg, acabando de haber reconocido que había exterminado a dos millones y medio de seres humanos, Höss afirmó que, *bajo ninguna circunstancia permitió que se tratara cruelmente a los prisioneros*. Según dijo Höss:

El Reichsführer (Hitler) había dado ordenes estrictas de que cualquier miembro de las SS que tratara con violencia a un internado, sería debidamente sancionado. En más de una ocasión, los oficiales de las SS que habían maltratado a un internado, terminaron siendo castigados por ello.⁵³

Más allá de la veracidad de estos ‘castigos por maltrato’, la chocante declaración de Höss revela una retorcida lógica. La de que violentar impunemente la vida, la salud y la dignidad de otros seres humanos e incluso exterminarlos, está bien siempre y cuando no se les torture. Así se desprende de las últimas palabras de su testimonio en Nuremberg: “durante el tiempo que serví como Comandante de Auschwitz mi deber consistía en exterminar a los Judíos. No estaba allí para torturarlos.” (Ibid)

Lo que la declaración de Höss ilustra es que el hecho de que un acto, que ya de por sí es inmoral, carezca de crueldad no hace del mismo uno menos vil y condenable. Tampoco consigue que el sufrimiento de sus víctimas sea menos intenso. Aplicando esto

⁵³ [Testimony on Monday, April 15, 1946] recuperado a partir de <http://law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/nuremberg/hoesstest.html>. consultado el 22 marzo de 2012

al tema de las éticas animales y la crueldad, es importante recordar que nuestras leyes establecen que el uso de animales en los laboratorios o en la industria de productos de origen animal deben ser ‘humanitarias’. Por trato humanitario se entiende que el manejo de animales en mataderos o laboratorios de todo el mundo se debe realizar de tal forma que se evite cualquier *acto de crueldad innecesario*.

Las leyes contra la crueldad o contra el maltrato animal, incluso si fueran estrictamente cumplidas, no acabarían con los problemas de las éticas animales. Ni siquiera con el ‘maltrato animal’. Según las leyes de protección y bienestar actuales, todo trato hacia los animales en investigaciones o uso comercial debe ser siempre humano, incluso cuando pueda conllevar daño, dolor o la misma muerte del animal. Esto deja afuera un amplio espectro de relaciones problemáticas y prácticas espeluznantes que pueden ser llevadas a cabo con animales, siempre y cuando exista un fin “legítimo” y que el proceso se lleve a cabo de la manera mas ‘humana’ posible.

Cabe señalar que cuando la industria peletera arranca la piel de vacas que aun están vivas ⁵⁴ o la industria cosmética inyecta agujas hipodérmicas con compuestos químicos en los glóbulos oculares de conejitos de dos meses de edad, ⁵⁵ su intención no es infligir un dolor insoportable en ellos de manera deliberada (aunque está claro que lo producen), sino obtener un mejor producto final para los seres humanos (ropa y accesorios de cuero) o utilizarlos como modelos para la “investigación científica”. En el último caso, se trata de un “estudio” sobre el posible efecto irritante de los champús en la piel humana.

Como se puede ver, si nos centramos sólo en la crueldad como el principal problema en el trato hacia los animales no humanos, deberíamos llegar a la conclusión de que estas prácticas son perfectamente éticas y legítimas. Siempre y cuando se hagan de

⁵⁴ Ver: The Truth About Leather, http://animal-lib.org.au/images/stories/campaigns/pdf/the_truth_about_leather.pdf consultado el 21 de noviembre de 2011.

⁵⁵ Ver: L’Oreal’s Cruel Animal Testing Practices <http://lorealinoa.wordpress.com/2010/11/28/loreal-animal-testing/> consultado el 21 de noviembre de 2011.

una manera humana que minimice el dolor y los sufrimientos innecesarios, sin importar las consecuencias para la vida de los animales o su bienestar a largo plazo.

Si aplicáramos el mismo criterio a los seres humanos, llegaríamos a la absurda conclusión de que el exterminio, la esclavitud o la investigación biológica con sujetos humanos llevada a cabo sin su consentimiento es perfectamente válida y legal, siempre y cuando se persiga un objetivo legítimo y las víctimas sean tratadas "humanamente" y sin crueldad. Por todo ello y por otras razones que analizaremos en su momento, las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos, no pueden ser solucionadas recurriendo a conceptos tales como 'el trato humano', la empatía o la compasión. Las mismas no son ni siquiera suficientes desde una perspectiva ética, mucho menos desde una perspectiva política.

C. Presentación del problema y estado actual del debate

Si se nos preguntara sobre cuál es nuestra relación cotidiana con los animales no humanos probablemente responderíamos que nos gustan, que nos agradan, que nos divierten o incluso que los amamos, pero como sociedad, esa línea argumentativa es muy difícil de mantener. Las comunidades humanas explotan cotidianamente a miles de millones de animales no humanos en una vasta red de lucro y provecho: los matamos para hacer abrigo de piel y carteras, los matamos por su carne para sobrealimentarnos. Incluso los matamos por diversión y a eso le llamamos deporte, tradición cultural o "fiesta nacional". Algunos de ellos son utilizados en experimentos científicos en los cuales la línea entre investigación y sufrimiento es tan fina que en algunos casos la hace prácticamente equiparable a la tortura.

Por otro lado, la investigación científica con animales no humanos es considerada como uno de los puntales sobre el cual se construye el edificio de las ciencias biológicas. De ella dependemos para el desarrollo de nuevas vacunas, la investigación de enfermedades zoonóticas, el estudio del ADN, así como un sinnúmero de aplicaciones de

las cuales no sólo nos beneficiamos, sino que dependemos para nuestra supervivencia o salud. El uso de animales no humanos para la experimentación es aún más cuestionables cuando la motivación detrás de ésta es desarrollar productos cosméticos como champús o cremas hidratantes. En esos casos, de descubrirse, las condenas morales son unánimes.

En estos y otros casos de ‘condena moral’, la ley tiene muy poco que decir. Las leyes contra la crueldad y las regulaciones de bienestar animal cubren estos aspectos de una manera parcial y selectiva. Por ejemplo, en EE.UU y Puerto Rico, el Animal Welfare Act sólo regula el cuidado y trato apropiados para los animales que van a ser usados en la investigación, pero sólo para entidades que utilicen fondos públicos federales. Aparte de eso excluye a aves y roedores del término ‘animal’. Por otro lado, las leyes de protección animal sólo prohíben el sufrimiento ‘innecesario’. Esto hace que, en general, cuando la ley intenta intervenir con corporaciones, los intereses económicos tronchen los intentos de abolir tales prácticas, pues sólo tienen que presentar evidencia de que existe un interés económico que las justifica. Nuestro sistema económico tampoco ayuda. Las industrias dedicadas a la explotación animal han aprendido a mantener un bajo perfil público. Saben que si están fuera de la vista pública pueden seguir funcionando sin mayores problemas.

Aún así nos emocionamos cuando vemos documentales de vida salvaje y compartimos el amor y la fascinación por todas las criaturas que sentían Darwin o Francisco de Asís cuando observamos tiernas escenas de mamíferos neonatos acurrucados junto a sus madres, leones abrazando a humanos, hipopótamos salvando a gazelas de cocodrilos, chimpancés acariciando palomas o a sus crías jugando entre sí, ballenas amamantando a sus crías, etc. También condenamos enérgicamente cualquier práctica que consideremos cruel o injusta para cazar animales salvajes. Hemos prohibido, por ejemplo la caza de ballenas, y nos llena de tristeza observar la pesca masiva de tiburones por sus aletas, la caza de elefantes por sus colmillos, de osos por sus pieles o por el mero placer de la caza deportiva. De nuevo, la condena moral hacia todo aquello que implique la destrucción de ecosistemas de los cuales dependen millones de animales no humanos es generalizada y masivamente condenada, a pesar de lo cual, continúa a pasos agigantados.

Incluso sentimos que algunos animales no humanos están tan entrelazados con nuestras vidas que los consideramos parte de nuestra familia, amigos, incluso compañeros de vida. Legalmente, sin embargo los animales domésticos son propiedad, tal y como lo sería un automóvil o una casa; y mientras cuidemos de nuestra propiedad y la mantengamos en buena condición la ley no puede intervenir.

Ante esta dicotomía entre sentimiento y realidad, conciencia moral y costo-beneficio, surge la pregunta: Si una gran parte de los animales no humanos que interaccionan con nosotros pueden ser tratados como nuestra propiedad, entonces surge la pregunta de cuál es su estatuto como seres vivos. Muchos han apuntado a que se trata del estatuto legal de un esclavo (Francione 2010) si bien la analogía ofende a otros (de Waal 2010). Lo cierto es que tal analogía no podría cubrir todos los aspectos de la explotación animal. Comerse un esclavo, diseccionarlo o utilizar su piel para vestir hubiera sido considerado un acto de brutal barbarie, incluso en la peor sociedad esclavista.

Las verdaderas cuestiones de fondo ante esta problemática tienen que ver con las diversas relaciones que nuestras comunidades mantienen con los demás animales. La pregunta no es qué tipo de relaciones tenemos, sino qué tipo de relación deberíamos tener. Muchos autores han enfocado el problema en preguntas tales como si podemos tratar a los animales no humanos como nos venga en gana o si debemos concederles al menos algunos derechos. Otros hablan de otorgarles un cierto valor que implique una consideración moral. Por último están aquellos que defienden que debemos tomar en cuenta sus intereses utilizando el mismo criterio que utilizaríamos para los seres humanos. De contestar en la afirmativa cualquiera de estas preguntas, la siguiente cuestión que se plantea es si tales derechos, intereses o consideración moral deben ser aplicados hacia las especies o sólo hacia individuos de ciertas especies. Cuál debe ser el criterio. Qué derechos otorgarles, si alguno, o de qué tipo. En esto ha consistido gran parte del debate de las éticas animales.

El debate contemporáneo de las éticas animales comienza durante la década del 70 del siglo XX. La creciente preocupación pública por las cuestiones que rodeaban la cría y sacrificio de animales a gran escala, la caza y la pesca masivas y la experimentación con animales no humanos llevaron a una reflexión sistemática sobre

estos problemas. La aportación de Peter Singer fue seminal en este aspecto al traer a colación la importancia de incluir a los animales no humanos dentro del ámbito de la ética.

Este enfoque ha sido particularmente influyente en el mundo anglosajón, aunque hoy en día el utilitarismo de Peter Singer es conocido en todo el mundo. Poco a poco se fueron desarrollando una serie de argumentos cada vez más sofisticados que defendían la consideración moral de los animales no humanos. A esto hay que sumarle la incorporación en el análisis de los conceptos de la teoría evolutiva moderna, ya ampliamente aceptada en las ciencias biológicas, que demostraban una continuidad entre el ser humano y los demás animales y los resultados de las investigaciones sobre la cognición y la consciencia en animales no humanos. (Lengauer, 2008) La conjunción de todos estos factores produjo un rechazo generalizado a la noción de que los animales no humanos formaban una única categoría ontológica unificada tan sólo por su oposición a la categoría de lo humano. Para algunos, esta visión, según la cual todo tipo de animales, desde los insectos hasta los primates forman parte de una sola categoría, es considerada un síntoma de nuestra “megalogomanía antropocéntrica” (Linnemann, 2000, p. 7).

Simultáneamente, las nuevas ciencias del estudio del comportamiento animal y humano, la etología y la psicología comparada, lograron incidir en la ética. Conceptos anteriormente reservados al ser humano, tales como “memoria”, “inteligencia” y “vida mental” comenzaron a ser extendidos hacia los animales no humanos. Al mismo tiempo se transformaba la noción tradicional del ser humano. Este ya no era visto como un ser ontológico y epistemológicamente distinto de los demás animales y el único ser poseedor de características que le permitieran tener acceso exclusivo al ámbito de la ética. (Rachels, 1998)

El foco central de las éticas animales en el debate actual gira alrededor del estatuto moral de los animales no humanos. En su seno se discuten cuestiones tales como si los animales poseen dignidad, si tienen intereses o derechos y de qué tipo o si, al menos, existen justificaciones morales que nos obliguen a tomar en consideración su bienestar. Se evalúa la legitimidad de las prácticas de explotación de los animales

domésticos y salvajes, las formas en que se da la cría, el transporte, el sacrificio y las distintas formas en que los demás animales son utilizados como mercancía o usufructo para el beneficio humano.

Resumen

El debate actual hace uso de los términos “derechos”, “intereses” y “bienestar animal”. Estos no son términos intercambiables, aunque están relacionados. Si bien nociones tales como ‘trato humano’, ‘leyes anti-crueldad’, ‘leyes de protección contra el maltrato’, etc. siguen siendo utilizadas en el debate, éstas son insuficientes, de por sí, para recoger toda su problemática. La problemática actual gira en torno a las relaciones de dominio, explotación y uso instrumental que mantienen nuestras sociedades con los demás animales. La mayor parte de los problemas discutidos están relacionados con el sufrimiento innecesario y el daño colateral. La historia del desarrollo de las éticas animales desde la década del 70 permite explicar por qué se han utilizado nociones tales como bienestar, intereses, sufrimiento animal, consideración moral y derechos morales. El debate contemporáneo ha sido articulado como una discusión filosófica sobre el estatuto moral de los animales no humanos.

CAPÍTULO VIII.

Las éticas animales en el contexto de la bioética y las éticas ecosistémicas. Retos y problemas de integración

A. Éticas animales y bioética

Aunque hoy en día las éticas animales se consideran una subdisciplina de la bioética, originalmente la bioética no se ocupaba de estos temas. La única parte que trataba sobre tales cuestiones se centraba únicamente en el trato dado a los animales que servían para la investigación. La bioética era vista exclusivamente como un ámbito de estudio y reflexión moral de los problemas éticos humanos. Esta visión restrictiva de la bioética aún prevalece en muchos ambientes académicos. Es el resultado de identificar la bioética con una sola de sus dimensiones: la ética biomédica y su aplicación al ámbito de las ciencias de la salud.

Esto aún puede verse en las definiciones estándar de la Bioética utilizadas en los manuales y textos universitarios. Ejemplo de ellos es la definición de bioética de Warren Thomas Reich de la segunda edición de la *Encyclopedia of Bioethics*. Este define la bioética como:

El estudio sistemático de las dimensiones morales – incluyendo la visión moral, las decisiones, las conductas y las políticas - de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, adoptando diversas metodologías éticas y en un contexto interdisciplinario. (W. Reich, 1995)

Como vemos, aunque Reich menciona las dimensiones morales de las ciencias de la vida (la biología y sus distintas áreas: genética, ecología, etología...), añade inmediatamente una referencia a las ciencias del cuidado de la salud. Esto ha dado a

muchos la impresión de que se trata de una definición diseñada para estudiar la dimensión moral de las aplicaciones de las ciencias biológicas en la medida en que afectan a los seres humanos. Para comprender esta tendencia hay que remontarse a los orígenes de la moderna bioética.

La bioética se considera una disciplina relativamente joven. La mayoría de los autores contemporáneos traza su origen en la segunda mitad del siglo XX en el contexto del auge de la ética aplicada. En este sentido, se habla de un origen dual del término bioética. Dentro de esta concepción mayoritaria, la bioética sería una disciplina surgida de dos “padres”, ambos de nacionalidad estadounidense: El bioquímico norteamericano Van Rensselaer Potter (1911-2001) y el obstetra holandés André Hellegers (1926-1979). Desde esta perspectiva, habría dos dimensiones fundacionales: una ecológica y otra médica. Si bien, ninguna de ellas es capaz de cubrir el ámbito de las éticas animales.

La tendencia ecológica es el resultado de Van Rensselaer Potter, quien utiliza el término por primera vez en Estados Unidos entre los años 1970-1971 y lo consagra en su libro: *Bioethics: A Bridge to the Future*. Su perspectiva sobre la bioética evidencia una preocupación por una disciplina que considera los problemas entre las ciencias de la vida y las humanidades desde una perspectiva global. Para Potter, la bioética sería una sabiduría que examina las ciencias y las tecnologías desde un punto de vista ético. Se trata de una sabiduría de la ciencia, un puente entre los valores de las humanidades y los hechos de las ciencias. Su objetivo es asegurar la supervivencia del hombre en la tierra. Dentro de ella, Potter propone desarrollar una ética de la tierra (land ethics); una ética de la naturaleza dirigida a los ecosistemas y su fauna (wildlife ethics); una ética de la población (population ethics) y una ética del uso de los recursos naturales (consumption ethics). La bioética potteriana está centrada en la supervivencia de una especie, la humana. Las demás especies y el resto del ecosistema son estudiadas en la medida en que propician este objetivo.

La tendencia biomédica es el resultado de la visión de Hellegers. Corresponde al segundo padre de la bioética el haber introducido el término en el ámbito académico, en la administración pública e, indirectamente, en los medios masivos de comunicación.

Como fundador del primer instituto universitario dedicado al estudio de la bioética (el *Instituto Kennedy* en Washington, D.C.⁵⁶), sus esfuerzos ayudaron a institucionalizar la nueva disciplina. A diferencia de Potter, Hellegers veía la bioética como una continuación de la tradición filosófica occidental y no como una nueva visión que requería un cambio de paradigma. La bioética sería una extensión de la ética práctica aplicada al campo de la biomedicina. Los temas y problemas de esta disciplina eran noveles, pero el análisis de los mismos y los conceptos utilizados podían ser fácilmente enmarcados dentro de la discusión filosófica tradicional. Parte de su éxito es que presentaba temas de gran interés contemporáneo en el área de las ciencias biomédicas, tales como la relación personal médico-paciente, la ética de la experimentación con sujetos humanos, el aborto procurado o la ética del final de la vida. Esto, sumado al millonario apoyo institucional y económico de la Fundación Kennedy y la estratégica localización de la universidad de Georgetown en Washington D.C. hizo que la visión de Hellegers se convirtiera en la versión estándar de la bioética en el campo académico.⁵⁷

La tendencia imperante en la bioética actual es, sin lugar a dudas, biomédica y hellegeriana. Esta es la rama que produce la mayor cantidad de publicaciones, investigaciones, y foros de debate. Las preocupaciones de Potter no han desaparecido. Han sido integradas en la discusión de las éticas ambientales y ecológicas. A pesar de la fuerte influencia de la ética biomédica, la bioética actual ha recogido aspectos significativos de ambas tendencias, la ecológica y la biomédica. Una historia distinta ha sido la de las éticas animales. No todos los autores han visto de la misma manera la integración de las éticas animales en el campo de la bioética. Durante muchas décadas las publicaciones en estas áreas han permanecido separadas. En la práctica ambas áreas funcionan como disciplinas que se relacionan sólo de una manera tangencial y que se desarrollan de manera paralela.

⁵⁶ Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics, U. de Georgetown 1971

⁵⁷ La capital de los EEUU, no solo es la sede del Congreso, sino el centro del debate político y científico y de las principales instituciones de las ciencias y la salud de la nación. Entre ellas, los Institutos Nacionales de Salud (National Institutes of Health, NIH), la Academia Nacional de las Ciencias (National Academy of Sciences) y el Ministerio de Sanidad del Gobierno Federal.

Esta combinación de factores: la definición del término y la historia oficial de la bioética, ayudan a explicar por qué las éticas animales han sido incluidas dentro de la bioética de una manera tardía y tangencial. Por ejemplo, la mayor parte de los textos de bioética sólo las incluyen como una preocupación menor relativa al uso de animales como modelos para la investigación biomédica. Esto deja de lado otros aspectos que ocupan el grueso de la discusión de las éticas animales, tales como el uso de animales para la agricultura, la caza, los deportes, la industria de cosméticos, etc. Incluso este aspecto se enfoca exclusivamente en la investigación biomédica. No toma en consideración que la problemática del uso de animales en la investigación va mucho más allá de la investigación biomédica, e incluye áreas tales como la investigación biológica básica, los estudios de toxicidad para productos de consumo o el uso de animales en las instituciones educativas con propósitos demostrativos, entre otros. (Rollin, 2006, pp. 177-179)

Aunque existen notables excepciones (T. L. Beauchamp, 2011), los temas de las éticas animales suelen ser vistos de una manera muy limitada, distorsionada y un tanto ajena al ámbito de la bioética actual, enfocada principalmente en los problemas éticos relacionados al área de la salud pública humana. Sólo poco a poco y de manera tardía han ido incorporándose las preocupaciones de las éticas animales en el ámbito de la bioética. Viendo la historia oficial del surgimiento de la bioética, este desenlace no resulta extraño. Mas bien da la impresión de que se trata de un proceso natural. El hecho de que las éticas animales hayan sido integradas de una manera paulatina y tardía parece ser un resultado lógico y esperable del desarrollo de la bioética, pues tal preocupación no existía en el origen de la disciplina. Sin embargo, esto no es cierto. El término “Bioethik” (bioética) fue pensado originalmente para incorporar, entre otras cosas, el estudio de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos.

Podemos hablar de un origen triple de la bioética si añadimos a los “dos padres” de la “historia oficial”, un tercero aún más antiguo y mucho más relevante para nuestro tema. Se trata el filósofo alemán Fritz Jahr (1895-1953). Jahr, no sólo tiene el mérito de haber sido el primero en utilizar el término ‘bioética’, sino de haber podido visualizar sus ámbitos de aplicación actuales. Las problemáticas morales relativas a nuestra relación

con la naturaleza y con los animales no humanos ya habían sido recogidas en el origen del mismo término ‘bioética’, como lo prueba la obra de Fritz Jahr.. Este filósofo alemán ya había vislumbrado que los distintos problemas morales identificados a lo largo de milenios por la tradición occidental y sus consecuentes deberes morales podían expresarse desde un nuevo imperativo ético: el imperativo biológico.

Fritz Jahr fue un teólogo y filósofo que fungió durante casi toda su vida como maestro de escuela y pastor en la localidad alemana de Halle. Entre los años 1924 y 1948, Jahr publicó una serie de ensayos en los cuales proponía una nueva disciplina que sintetizara las ciencias biológicas y la ética. Llamó a esta nueva disciplina: *bioethik*. Basándose en la unidad biológica entre todos los seres vivos que descubre la teoría de la evolución, así como en las ciencias de la cognición animal de su época, Jahr consideraba que había llegado el momento de que la ética también incluyera a los animales no humanos. Para unificar su perspectiva propone un nuevo Imperativo llamado el imperativo biológico. Modelado en el formato del imperativo categórico kantiano, Jahr lo modifica para recoger esta nueva conciencia ética animal. El mismo dice: “Actúa de manera tal que puedas respetar, en principio, a cada ser vivo como a un fin en sí mismo y trátalo, siempre que sea posible de esa manera”. (Jahr, 1927)

En estos ensayos, Jahr ofrece una visión de la bioética que subsume las tres dimensiones de la bioética contemporánea: ecológica, biomédica y animalística. Jahr proponía que la bioética fuera al mismo tiempo una ciencia y una sabiduría. Por un lado se trata de un marco de discusión y análisis de los problemas relacionados con el ámbito de las acciones morales hacia todos los seres vivos. Por el otro se trata de una sabiduría de vida que promociona el respeto hacia las demás formas de vida y explicita las obligaciones morales que se derivan de ello. Jahr aplica el imperativo biológico a cada uno de los ámbitos donde se desarrolla la vida, recogiendo así tanto su estudio dentro de las ciencias biológicas como las diferentes relaciones que tenemos con las diversas formas de vida.

Desde la perspectiva normativa, la bioética estudia y promueve una serie de obligaciones éticas de distinta índole, de acuerdo a qué forma de vida vayan dirigidas o

sobre qué o quiénes recaigan. Por ejemplo, en el ámbito de los agentes morales plenos, adultos y capaces se plantean obligaciones recíprocas. Estas serían las relaciones típicas de reciprocidad estudiadas y discutidas tradicionalmente por las distintas teorías éticas humanas. Jahr extiende más el ámbito de la ética para cubrir las relaciones que se pueden dar entre los agentes morales y aquellos otros seres que no pueden ser agentes morales plenos. Se trata de los hoy en día llamados “pacientes morales”. Hacia estos se imponen obligaciones de responsabilidad y cuidado.

Así, por ejemplo, los humanos mentalmente incapacitados, incompetentes, demasiado frágiles o débiles tienen derechos que deben ser respetados y garantizados por los agentes morales plenos. Siguiendo en esta línea, Jahr considera que también existen deberes directos hacia otras especies, en particular, los animales no humanos. Estos deben ser incluidos dentro del ámbito de la consideración ética, al fin y al cabo, también son pacientes morales en el sentido de que no pueden ejercer plenamente las facultades que les permitirían relaciones recíprocas de derechos y obligaciones. Pero esto no significa que no puedan haber deberes morales directos hacia ellos.

El proceso de extensión también incluye a otras formas de vida que deben ser protegidas por estas razones y por otras como la flora y la fauna en general. Se trata de aquellas especies animales que forman parte del ecosistema. Existen deberes hacia ellos, pero no sólo en cuanto a individuos, sino además en cuanto a especies. Jahr plantea que debe haber deberes hacia el medio ambiente en general. Esto incluye no sólo la flora y la fauna, sino también aquellas partes del ecosistema que no están vivas, pero que permiten la vida de miles de especies y de nosotros mismos. Jahr habla de la conservación de los entornos naturales, de la protección de aquellos espacios que eventualmente puedan servir como futuros hábitats y de la protección de la Tierra como una vivienda en sí misma.

La filosofía ética de Jahr presenta el esbozo de lo que podríamos llamar una ética biosférica separada en esferas concéntricas de interacción. En su núcleo se encuentran las éticas humanas, las cuales, a su vez, extienden su ámbito hacia otros animales, hacia el ambiente y en última instancia hacia el resto de la biosfera para incluir a todas las

formas de vida, así como a las condiciones de posibilidad y prosperidad de la vida misma. Como vemos, Jahr identifica cada uno de los ámbitos de la bioética contemporánea: su dimensión biomédica, ecológica y animalística. A su vez recoge todas las preocupaciones que delimitan cada una de sus subdisciplinas actuales.

Sin embargo, a pesar de la visionaria concepción de Jahr sobre la bioética, uno de los problemas del enfoque de Jahr es que sigue viendo esta problemática dentro del estrecho marco de las relaciones éticas. Estas son generalmente pensadas como relaciones entre individuos: la relación entre “agentes morales” y “pacientes morales”. Si bien Jahr considera que también especies enteras pueden ser incluidas en la consideración moral, no existe un marco de referencia que permita pasar del ámbito ético al político. Las obligaciones morales están determinadas de acuerdo a qué forma de vida vayan dirigidas o sobre qué o quiénes recaigan, pero el punto de partida de éstas es siempre el individuo, el agente moral pleno o el conjunto de estos individuos como un colectivo abstracto, no como un colectivo organizado y autogobernado políticamente.

B. Éticas animales y éticas ecosistémicas

Muchos de los problemas de los que tratan las éticas animales también han sido abordados desde el marco de las éticas dedicadas al ambiente. Por ello es menester presentar en qué consiste el debate de éstas últimas y cómo se relaciona con las problemáticas discutidas en las primeras. Al analizar las éticas dedicadas al ambiente, cabe aclarar que, si bien los términos éticas ambientales y éticas ecológicas suelen ser utilizados en español como sinónimos, los mismos no son idénticos. Ambos se refieren a una misma problemática, pero difieren en sus objetivos y formas de alcanzarlos.

Como ha mencionado Andrew Dobson (1990) las éticas ambientales están enmarcadas en una fuerte tradición progresista y reformista y abogan por una aproximación administrativa a los problemas del medioambiente sin plantear exigencias de cambio en las estructuras sociales del actual sistema productivo. Por otro lado, las llamadas éticas ecológicas siempre han ido acompañadas de un compromiso de mayor grado. Se trata de un cambio de estructuras sociales que integren las acciones humanas

con las del medioambiente. Es decir, el medio ambientalismo –a diferencia del ecologismo ético– no posee una ideología. Siguiendo a Belver (1994), podríamos decir que el ecologismo puede entenderse como un cambio de paradigma en la Civilización Occidental. (Vázquez-Martín, 2006). Para motivos de nuestra discusión nos hemos referido a ambas éticas (ambientales y ecológicas) con un término axiológicamente neutro: *éticas ecosistémicas*.⁵⁸

La dificultad de resumir la enorme cantidad de literatura que se publica cada año sobre éticas ecosistémicas nos impone enfatizar sólo aquellos enfoques cónsonos con nuestro interés inicial. De manera general y esquemática, se puede reducir el debate contemporáneo de las éticas ecosistémicas a cuatro grandes acercamientos. Por un lado podríamos llamar antropocéntricos aquellos acercamientos que se basan en la noción de bienestar público humano o en ciertos derechos humanos de tercera generación, tales como el derecho al desarrollo y a vivir en un ambiente saludable. Por otro lado, se suele llamar acercamientos sintientes a aquellas aproximaciones que proponen otorgar valor intrínseco sólo a aquellos seres capaces de sentir placer o dolor o que posean una vida psíquica interna. En estos enfoques se excluye la valoración ética del medioambiente, excepto por motivos instrumentales o estéticos.

Finalmente, podríamos llamar Biocéntricas a aquellas visiones que proponen que el valor intrínseco está en todas las criaturas vivas y ecocéntricas a aquellas visiones que proponen que el valor intrínseco está en el todo biótico. Por ejemplo, ríos, paisajes, ecosistemas e incluso la misma biosfera como una entidad viva. (Vázquez-Martín, 2006) Si bien algunos autores han señalado que los antecedentes de la conciencia ecológica se remontan a las milenarias tradiciones de distintos pueblos y civilizaciones (como las tradiciones jainistas, el budismo e incluso algunas visiones cristianas como la de Francisco de Asís), modernamente podemos señalar el comienzo del debate actual con las obras de Aldo Leopold (1948) y Arne Naess (1973).

⁵⁸ Podríamos haberlas llamado éticas biosféricas, pero este último es un término complejo que requeriría un análisis mucho más detallado de lo que permite esta sección. Por ejemplo, tendrían que incluir de una manera coherente las consideraciones de las éticas animales y las éticas humanas. Además habría que determinar si el enfoque elegido sería uno ambientalista o ecologista, si su paradigma o enfoque sería antropocéntrico, holístico, etc.

Desarrolladas durante la década del 70 del siglo XX, las éticas ecosistémicas tratan sobre la relación ética del ser humano con el medio que le rodea. Las mismas pueden dividirse en dos grandes categorías: éticas ambientales y éticas ecológicas, según el nivel de compromiso ideológico o político que conlleven. (Vázquez-Martín, 2006) Las primeras proponen una toma de conciencia sobre los problemas relacionados con la conservación del ambiente y la implantación de cambios graduales, dentro de los parámetros establecidos en cada sociedad, para tratar de lidiar con ellos. Por otro lado, las éticas ecológicas además de una “toma de conciencia ecológica” proponen un cambio ideológico y político que incluye, además de la conservación del ambiente y de las especies animales, cambios sociales, económicos, legales y políticos cónsonos con una forma de vida en armonía con la naturaleza. Ejemplos de estas últimas pueden ser organizaciones como Greenpeace o Sea Shephard.

Dentro de la relación del ser humano y el medio ambiente, las éticas ecosistémicas tratan de los problemas relacionados con la calidad de la vida, la extinción de especies causada por nuestras sociedades o el desarrollo y los problemas que esto conlleva: la contaminación, la deforestación, el cambio climático... En general, las éticas ecosistémicas tratan de la dimensión moral de la relación entre los seres humanos y la naturaleza. Por ello incluyen tanto a los seres vivos (especies, fauna) como a los seres inanimados (flora, montañas, ecosistemas). Su foco es hacia los recursos naturales, las poblaciones locales, los ecosistemas, los paisajes naturales y la salud de la biosfera, en general. Dado que todos estos afectan a millones de especies de animales no humanos, las preguntas que se hacen muchas veces se solapan con los problemas tratados en las éticas animales.

Existen al menos tres categorías básicas en los temas de los que se ocupan las éticas ecosistémicas: internacionales, intergeneracionales e interespecíficos. La primera categoría trata sobre aquellos problemas medioambientales que se plantean en las relaciones entre diferentes naciones. Entre estos problemas estarían, por ejemplo, el efecto invernadero, el calentamiento del planeta, la lluvia ácida, el agujero de la capa de ozono, la deforestación, los accidentes radiactivos, etc. En todos ellos se plantean situaciones en las que diversos actores estatales o no gubernamentales (ej. Corporaciones)

afectan mediante sus acciones el medioambiente o la calidad de vida de los ecosistemas que comparten con otras naciones.

Por ejemplo, en el caso de los derrames de crudo como el del golfo de México en 2001, la plataforma Deepwater Horizon (manejada por la corporación británica BP) derramó 779,000 toneladas de petróleo en una zona marítima compartida por Estados Unidos, México y Cuba afectando 944 kilómetros de litoral. Sus daños al ecosistema y a la salud a largo plazo aún no han sido completamente determinados, pero sólo durante los primeros meses al menos 8,000 animales murieron o resultaron heridos (aves, mamíferos y tortugas marinas). (National Wildlife Federation, s. f.) Doce años después la mitad de los delfines estudiados en la zona aún estaban gravemente enfermos y 17% no tenía probabilidades de sobrevivir. (McCormick, 2013) Además de plantearse problemas sobre la responsabilidad jurídica y ética de los distintos países frente a los desastres de esta naturaleza se han estudiado los problemas éticos que plantean las corporaciones en sí mismas como generadores de constantes catástrofes ecológicas y humanas llamadas “externalidades” que afectan el medio ambiente, nuestra salud o la de otras especies animales. (Bakan, 2004)

Otros problemas como el cambio climático que afecta a todas las especies animales del planeta también plantean preguntas éticas y de justicia que requieren de urgente respuesta. Por ejemplo, ¿debe dejarse a cada país establecer el control de sus propios niveles de contaminación de manera individual y voluntaria o exigir el cumplimiento de parámetros internacionales para la emisión de gases contaminantes a la atmósfera? y si es así, podemos preguntarnos si debe tratarse por igual a un país desarrollado, como EEUU que a un país en vías de desarrollo como India o China o si se deben utilizar los mismos parámetros con ellos que con países subdesarrollados como la República Democrática de Congo ó Guinea ecuatorial.

La segunda categoría de problemas estudiados por las éticas ecosistémicas son los intergeneracionales. Estos son aquellos en los que los intereses de una generación pueden entrar en conflicto con los de las próximas, o incluso poner en peligro la existencia de éstas. El hecho es que como decía el filósofo alemán Hans Jonas, si

seguimos actuando con una ética ocupada sólo en el presente estamos condenando a las generaciones venideras a una vida miserable o incluso imposible. Tómese por ejemplo la constante emisión de gases invernadero y el subsiguiente cambio climático. Para lidiar con este tipo de problemáticas Hans Jonas formuló el llamado *principio de responsabilidad* en los siguientes términos: “*Obra de tal manera que no pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la tierra.*” (Jonas, 1995, p. 40).

Nótese, sin embargo, que la visión de Jonas no es una en la cual se plantea un problema de responsabilidad ética hacia otras especies animales, de lo que se trata es de la supervivencia de la especie humana en relación con los peligros que se derivan del uso irresponsable de sus capacidades tecnológicas y científicas. No en balde el título de su libro es *Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. La problemática discutida es la relación hombre-naturaleza mediada por su avanzada capacidad técnica. Su objetivo principal es el de añadir la consideración de la naturaleza y los intereses de las generaciones venideras humanas en la ética. Los animales no humanos sólo son considerados en tanto y cuanto son necesarios para el desarrollo, bienestar y dignidad de la especie humana, si bien no de una manera utilitaria pues, para Jonas, a nivel metafísico, naturaleza y humano forman una misma identidad ontológica.

La ética de Jonas cae dentro de una preocupación moral por los efectos de la degradación medioambiental para la especie humana. Esta, a su vez, suele ser considerada como un producto de la separación entre ‘hombre y naturaleza’. Dentro de esta amplia categoría pueden incluirse las visiones eco-éticas de Arne Naes (2005) Van Rassenlaer Potter (1971, 1988) o de Aldo Leopold (1949). Este último escribe: “Una acción es correcta cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecta cuando tiende al lado opuesto.” (Leopold, 1949, p. 225). Estas visiones éticas se relacionan con nociones tales como *cambio climático*, *desarrollo sostenible*, *desafío demográfico*, *el valor de la biodiversidad*, etc. Sus preocupaciones principales están dirigidas hacia la conservación del medio ambiente y de la biodiversidad, así como a la atenuación de los efectos del cambio climático. Difícilmente

podrían extenderse hacia una consideración moral de los animales a nivel individual; en todo caso, se preocuparían por la preservación de las especies.

Existe, sin embargo, una problemática que acerca las éticas ecosistémicas a las éticas animales. La evaluación axiológica de las distintas entidades con las cuales se relacionan los seres humanos en la biosfera. Esta incluye las relaciones humanas con otras especies, con sus individuos y con el todo biótico, así como los distintos problemas que se derivan de estas relaciones. Se trata de una discusión sobre el ‘valor’ en la cual se discute si estos seres tienen un valor en sí mismo (valor intrínseco) o sólo tienen valor en la medida que aportan algo al ser humano (valor utilitario). El reconocimiento del valor de otras entidades fuera del ámbito humano nos lleva a cuestiones. Por ejemplo, qué implica tener valor intrínseco, cómo se determina y a qué o quiénes aplica. En estas éticas se ha reconocido un valor intrínseco a entidades tales como “el yo personal, Dios o lo divino, los seres humanos, los animales no humanos, los organismos individuales, ciertas entidades naturales inanimadas (bosques, montañas, ríos, océanos, etc.), las especies, la ecosfera, los ecosistemas[...]” (Vázquez-Martín, 2006, p. 124)

Existen dos grandes posicionamientos ante el valor intrínseco: la posición biocéntrica y la holística. La primera destaca la cualidad de lo vivo frente a lo inerte y adjudica valor en sí mismo a todo aquello que esté vivo. La segunda propone una relación entre todo y partes donde la consideración moral se extendería a las totalidades naturales: cada uno de los distintos ecosistemas y la biosfera. En ella no habría una dicotomía entre individuo y todo, sino una unidad entre éstos y las colectividades de especies animales, vegetales, ecosistemas y paisajes. Los individuos sólo se podrían realizar en el conjunto y el conjunto en los individuos.

Aldo Leopold con su *Land Ethics* fue el primer autor contemporáneo que planteó que también los ecosistemas y no sólo los individuos podían ser objeto de consideración moral. Posteriormente y de manera paralela surge el ecologismo radical en la década del 70. A partir del Deep Ecology Movement fundado por varios autores escandinavos entre los que se destacan Arne Naess y Bill Devall (1973), la naturaleza tiende a verse como un objeto de enorme importancia ética y espiritual. Estos autores plantean una diferencia

entre lo que denominan ecologías profundas y superficiales, según la radicalidad del cambio propuesto. Por ejemplo, llaman ecologías superficiales a todas aquellas cuyo objetivo no va más allá de la lucha contra la polución y el agotamiento de los recursos (siendo su objetivo central –dice Naess- la salud y la afluencia de los países desarrollados). Por su parte, el movimiento ecológico profundo, con el cual se identifican, apoya una suerte de “igualitarismo biosférico” o la visión de que todas las formas de vida están dotadas de valor intrínseco.

Hoy en día el movimiento se ha convertido más bien en una plataforma teórica y práctica llamada Ecosofía T con la que se pretende lograr una estructuración de la vida conforme a las ideas de biocentrismo, autorrealización y ‘presencia espiritual’. El biocentrismo como marco teórico pretende reivindicar el valor primordial de la vida al afirmar que todo ser vivo merece respeto moral. En esto se opone al antropocentrismo, enfocado exclusivamente en los intereses del ser humano. La autorrealización se refiere al proceso de desarrollo espiritual mediante el cual el individuo escapa de su reducida visión egoísta y se abre a otros seres, tanto humanos como naturales, para comprender que su realización está íntimamente ligada a la realización de la biosfera. Por último llama al desarrollo de una ecología espiritual que reconozca la presencia y el valor de la vida misma. Esta “presencia espiritual” puede encontrarse en la sabiduría de las grandes tradiciones espirituales y místicas de la historia como la franciscana o la budista.

También las tendencias humanistas como la de E.F. Shumacher (*Small is Beautiful*, 1973) o G. Perkins Marsh (*Man and Nature*, 1967), aunque menos radicales pusieron de relieve la necesidad de redefinir las relaciones humanas con el entorno para reducir el impacto que producimos en él. Otros movimientos de avanzada en la década del setenta hicieron causa común con la ecología llegando a sintetizar posiciones de justicia social y medioambiente. Un caso notable vino de la mano del feminismo cultural cuya síntesis con la ecología produjo el llamado *ecofeminismo*: una visión que aporta nuevos temas a la discusión de las éticas ecológicas tales como la tesis de que tanto la explotación de las mujeres como la de la naturaleza forman parte de una y la misma forma de dominación, a saber, la que ejerce la sociedad patriarcal sobre una naturaleza cosificada y femenina que debe conquistar y domesticar como a la mujer (Gaard &

Gruen, 2005; Gaard, 2011). Esta perspectiva también se hace eco de los reclamos de las éticas animales en cuanto a que considera que la explotación que sufren los animales no humanos es el resultado de este mismo esquema de sometimiento y dominación. (G. Gaard & Gruen, 2005)

Lamentablemente, las discusiones sobre valor instrumental v. intrínseco, autorrealización o la identificación del feminismo con la ecología no resuelven problemas asociados a las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos, más bien lo enturbian. La primera termina degenerando en un debate metafísico sobre cuál es la naturaleza del “valor” y un interminable debate dialéctico que cuestiona la misma noción de “valor intrínseco”. Las mismas se hacen eco de discusiones similares en las éticas animales. Sobre todo, desde que Tom Regan decidiera presentar su concepto de “sujeto de una vida” de una manera más metafísica. De la misma manera que en las éticas animales, tales conceptos nunca han podido resolver los problemas fundamentales para los que fueron diseñados (al fin y al cabo, un *valor*, siempre lo será para un *sujeto*). En el caso del ecofeminismo, la identificación de la explotación de las mujeres con la que sufren los animales no humanos no es más iluminadora que la misma identificación con los discapacitados, los niños, los negros o cualquier otro grupo históricamente marginado, sometido y dominado. En general, todos los enfoques discutidos llevan a confusiones categoriales de diverso tipo y no aportan un cambio significativo para el problema que se quiere resolver.

Por último, debemos reconocer el legado de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt en cuanto a la exposición de los peligros de la sociedad tecnológica postindustrial. La teoría crítica aportó entre otras cosas, una crítica del capitalismo industrial en tanto a que éste sólo ve a la naturaleza como mercancía. Ante la mercantilización de la naturaleza, autores como Marcuse y Horkheimer proponen una unidad dialéctica entre el ser humano y la naturaleza, siendo ésta una relación esencial en la autorrealización humana. Walter Benjamin, por su parte ataca la disolución de la esencia humana en las técnicas de reproducción mecanizada.

De particular interés para las éticas ecosistémicas es la distinción de Habermas entre racionalidad "instrumental" y "comunicativa". La primera está orientada hacia una mera comprensión de la relación entre medios y fines aplicada a las interacciones de los seres humanos con el medioambiente; es, por lo tanto un uso instrumental de la razón. La segunda, sin embargo, subordina la acción humana al respeto de ciertos criterios normativos que legitiman la validez de la acción; es, por tanto, un uso dialéctico de la razón, en el cual se discute públicamente la validez de las acciones hacia el medioambiente. Esta diferencia se hace eco del principio moral de Kant según el cual los seres humanos deben ser siempre tratados como "fines en sí mismos" y nunca como meros "medios".

Siguiendo a Kant, Hans Jonas presenta un nuevo imperativo que se adecúe al nuevo tipo de relaciones humanas que imponen una responsabilidad hacia el medioambiente. En su obra El principio de Responsabilidad, Jonas opone al imperativo tecnológico un nuevo imperativo ético de la responsabilidad:

Obra de tal modo que los efectos de tu actuación sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra "; o también: "Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida "; o, simplemente, "No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra"; o, formulado, una vez más positivamente: "Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre" (Jonas, 1995, p. 40).

El imperativo de la responsabilidad transforma profundamente la ética al tomar en consideración, por primera vez, los intereses de las generaciones venideras. La consideración de estos intereses exige una nueva ética que tome en consideración el cambio cualitativo que produce la Técnica Moderna en las relaciones humanas y ambientales. Esto ha hecho que muchos autores hayan visto en el principio de responsabilidad de Jonas un modelo comprensivo de las éticas ecosistémicas. Sin

embargo, sus efectos en las mismas han sido limitados. Como se desprende de la caracterización de su nuevo imperativo, la ética de Jonas no supera el paradigma antropocéntrico. La naturaleza sigue siendo vista como un medio para conseguir el bien humano, si bien Jonas considera que éste está íntimamente ligado a aquél. Su preocupación, al igual que la de Van Rensselaer Potter, es la supervivencia de la especie humana, aunque Jonas hace énfasis en los aspectos éticos y políticos. En los aspectos éticos, Jonas destaca que una vida humana digna o ‘auténtica’ está enlazada a una naturaleza saludable e íntegra. En los aspectos políticos, Jonas destaca la dimensión participativa, deliberativa y democrática en el desarrollo de una heurística del temor. Esta nos obliga a ser conscientes de la responsabilidad de nuestros actos. Por el hecho de que podemos destruir el planeta, debemos –en consecuencia– hacernos responsables de la posibilidad del mal.

Por otro lado, la teoría crítica no llega a reconocer a la naturaleza como un sujeto. Esto ha hecho que algunos la hallan criticado como un modelo apropiado para una ética ecosistémica. Otros consideran que sus propuestas son antropocéntricas, en particular la de Habermas. (Cameron, 2009) Sin entrar a discutir estos temas, lo cierto es que el objetivo de la teoría crítica no es proponer una teoría ética, sino aclarar los determinantes socio-políticos del discurso político y filosófico. En el ensayo *Philosophie und Kritische Theorie* (1937), Marcuse afirma que la teoría crítica tiene la tarea de aclarar los determinantes socio-políticos que explican los límites del análisis de una cierta visión filosófica, así como la de trascender el uso de la imaginación – lo que el llama, los límites reales de la imaginación. De todo esto, surgen dos nociones de "racionalidad": la primera está unida a la forma dominante de poder y carece de fuerza normativa; la segunda, por el contrario, se trata de una fuerza liberadora que se fundamenta en un escenario aún por venir.

Desde esta perspectiva marcusiana, la Teoría Crítica puede contribuir al debate sobre las relaciones entre las comunidades humanas y el ambiente mediante la definición de las condiciones sociales en que pueden permitir la construcción y promulgación de una ética moralmente vinculante. (Habermas, 1983 pp. 1-20). La naturaleza se tomaría en consideración dentro de un proceso de toma de decisiones democráticas. En este

debate, la consideración de la naturaleza, la biosfera y sus especies puede resultar una preocupación ética significativa. Las ciencias ecológicas demuestran que la humanidad y la naturaleza son interdependientes. Por otro lado, la evidencia de que nuestras acciones afectan la naturaleza es abrumadora. En una comunicación no distorsionada por intereses instrumentales, es altamente probable que estas consideraciones fueran reconocidas y tenidas en cuenta en un proceso deliberativo (Torgerson, 1999 p. 120).

En una situación de comunicación no distorsionada, la responsabilidad sobre los efectos de nuestras acciones hacia la naturaleza se convertirían en una preocupación ética de la comunidad humana (Caterino, 1994: 32; Vogel, 1996: 165 a 71; Habermas, 1993 p. 111). Como vemos, la naturaleza no alcanza el estatuto de un sujeto moral en ninguna de estas formulaciones. Más bien, esta es vista como un objeto de preocupación moral cuya salud y bienestar requieren que las comunidades humanas actúen de una manera concertada. Estas acciones concertadas de nuestra parte implican una dimensión política de las relaciones con el medio ambiente. La Teoría Crítica no garantiza que vayamos a decidir preservar el medioambiente o los derechos de las comunidades de animales no humanos, pero ofrece un marco de acción política a través del cual las comunidades humanas pueden deliberar sobre sus acciones hacia estos temas. El problema más grande, sin embargo, es cómo se articulan tales principios. Para ello hace falta ir más allá de los enfoques marcusianos o habermasianos. Es necesario el desarrollo de una teoría política con objetivos y guías claras que permitan orientar e informar apropiadamente el debate político. Sin embargo, los enfoques antropocéntricos y logocéntricos de las teorías éticas del discurso derivadas de la Escuela de Frankfurt, dificultan la inclusión de los animales no humanos en el seno de una teoría política.

Resumen

El énfasis de la bioética en los aspectos biológicos y médicos de la salud humana, así como su desarrollo histórico han hecho que las éticas animales no hayan sido integradas de una manera coherente dentro del ámbito de la bioética. Existe una concepción temprana de la bioética mucho más apropiada para la inclusión de las éticas animales dentro del seno de la bioética (Fritz Jahr, 1928). Sin embargo, la misma sigue viendo su problemática dentro del estrecho marco de las relaciones éticas. Si bien Jahr considera que también especies enteras pueden ser incluidas en la consideración moral, no existe un marco de referencia que permita incluirlas dentro de un ámbito comunitario. Es decir, es incapaz de pasar del ámbito ético al político.

Las éticas animales también han tenido dificultad para ser integradas con las éticas ecosistémicas. Las primeras se enfocan en individuos, mientras que las segundas se enfocan en especies y ecosistemas. Sin embargo, a la hora de tratar la problemática de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos, tanto las éticas animales como las ecosistémicas confrontan problemas similares.

Desde una perspectiva teórica, el problema principal de las éticas animales y ecosistémicas a la hora de tratar estos temas consiste en no haber reconocido que estos problemas se dan en un contexto de relaciones, algunas de las cuales son relaciones comunitarias y no sólo relaciones individuales o relaciones inter-específicas. Las éticas animales y las ecosistémicas han propuesto diversas teorías y acercamientos teóricos para resolver los distintos problemas que surgen en sus respectivas áreas. Sin embargo, sus acercamientos teóricos siempre han estado enfocados en los individuos (agentes morales, pacientes morales, seres sintientes, etc.), en el colectivo abstracto que forman (el hombre, los animales, las especies) o en ‘entidades’ abstractas carentes de auto-identidad (la naturaleza, el ecosistema, la biosfera).

Desde un punto de vista práctico, tanto los planteamientos de las éticas ecosistémicas como los de las éticas animalísticas han sido articulados como visiones de mundo que obligan a tomar un posicionamiento ético individual a favor o en contra, pero

no un posicionamiento político. Por lo general, no se ha considerado que se trata de temas de interés público que pueden afectar las vidas de todos los miembros de la comunidad y requieren de un planteamiento político. Las pocas excepciones a esta regla las podemos encontrar en ciertos planteamientos radicales como el Deep Ecology Movement o en movimientos políticos como *los verdes* en países como Alemania. También, de manera paralela, puede verse como parte de ciertas propuestas animalísticas de derechos, tales como el abolicionismo de Gari Francione. Sin embargo, los cambios que proponen estos movimientos políticos son, como ellos mismos reconocen, radicales. Esto implica que presuponen una visión de mundo cónsona con posturas ideológicas o metafísicas bastante chocantes para el público y, en general, cuestionables desde una óptica política.

Esto ha hecho que las discusiones sobre las relaciones que tienen las comunidades humanas con los distintos grupos de animales no humanos y las problemáticas derivadas de ello hayan pasado desapercibidas o reducidas a su dimensión ética. Algunos enfoques reconocen que se trata de un problema político, pero con esto sólo quieren decir que tiene ramificaciones políticas o que requieren de una transformación política radical de la sociedad. En ambos casos son presentadas como una preocupación de naturaleza fundamentalmente ética. La dimensión política de este problema sólo le sobreviene de manera subsidiaria. Nunca ha sido tratado como un problema cuya naturaleza es al mismo tiempo ética y política. Esto explica, en parte, por qué la discusión de los animales no humanos, sus derechos, sus intereses o su consideración moral han pasado a un segundo plano en la discusión de las éticas ecosistémicas y, en general, en la discusión pública de estos temas.

CAPÍTULO IX.

Los enfoques clásicos de las éticas animales

A. El utilitarismo de Peter Singer y el sufrimiento animal

Peter Singer es uno de los filósofos más conocidos del mundo. En 2005 la revista Time lo nombró una de las 100 personas más influyentes del mundo, y en 2013 quedó en la tercera posición en el “ranking” del *Instituto Duttweiler Gottlieb de Líderes Globales del Pensamiento*. (Frick, Gürtler, & Gloor, 2014)⁵⁹ Albert David Singer nació en Melbourne (Australia) en 1946. Cursó estudios en la Universidad de Melbourne y en la Universidad de Oxford. Fue presidente fundador de la *International Association of Bioethics* y desde 1999 trabaja como catedrático en la Universidad de Princeton (Estados Unidos) en el Centro Universitario de Valores Humanos y como profesor laureado en el *Centre for Applied Philosophy and Public Ethics* de la Universidad de Melbourne. Junto con Paola Cavalieri es, desde 1993, uno de los fundadores y directores del Proyecto Gran Simio, y autor del libro del mismo nombre junto con esta pensadora italiana.

Singer es un prolífico escritor. Ha publicado más de 40 libros en los últimos cuarenta años, bien sea como autor, co-autor, editor o coeditor. Algunos de los más conocidos son: *Practical Ethics* (1993); *The Expanding Circle* (1981); *How Are We to Live?: Rethinking Life and Death* (1996); *The Ethics of What We Eat* (con Jim Mason) (1996), *The Life You Can Save* (2010), *The Point of View of the Universe* (con Katarzyna de Lazari-Radek) (2014) y, recientemente, *The Most Good You Can Do* (2015). A Peter Singer se le conoce sobre todo por su trabajo en éticas animales, por su polémicas críticas a la santidad de la vida discutidas dentro de la bioética del principio y del final de la vida y, recientemente, por sus escritos sobre las obligaciones morales que tienen los ciudadanos más acaudalados hacia aquellos que viven en la extrema pobreza (Singer, 2015).

⁵⁹ Estos “rankings” no reflejan más que tendencias contemporáneas, las cuales son muy cambiantes. Por ejemplo, en 2014 Peter Singer bajó del tercer puesto al puesto número 68.

Cónsono con su propia visión ética, Singer es un vegetariano estricto (o vegano) y un acérrimo defensor de la igual consideración de intereses para todos los seres sintientes. Fiel al espíritu utilitarista, Singer critica duramente la deontología clásica y considera que el uso abusivo, cruel y degradante de animales no humanos proviene de esta visión occidental en la cual los animales son considerados seres inferiores u objetos. En contra de esta actitud cosificante, Singer considera que se deben extender protecciones legales hacia los animales no humanos y eventualmente abolir toda práctica esclavizante y degradante de los mismos. (Singer, 1975; 1981; 1990; 1993; Singer & Mason, 2006) Desde la perspectiva del utilitarismo de la preferencia, Singer cuestiona además la sacralidad de la vida humana, criticando el fundamento metafísico de que los seres humanos poseen una dignidad inherente e innata. Para Singer, esta es una concepción medieval que parte de la idea errónea de que el ser humano posee un espíritu o alma etérea, inmortal y ontológicamente distinta del cuerpo. (Singer, 1996).

Peter Singer saltó a la palestra internacional a raíz de la publicación de su clásico: Liberación Animal en 1975, el cual sigue siendo considerado un trabajo seminal en la fundación y desarrollo de las éticas animales. Este libro ha tenido varias reediciones, en las cuales Singer expande el ámbito de aplicación de su ética para considerar otros temas, tales como: la ecología, la economía sostenible, la ética biomédica, etc. A pesar de esto, Singer no ha modificado su visión filosófica de una manera sustancial. En sus libros Singer argumenta, desde una perspectiva utilitaria, que la mejor acción moral es aquella que produce la mayor felicidad para el mayor número posible de seres sintientes. Dentro de esta línea de razonamiento existe una tácita identificación entre felicidad y placer.

El principio es muy fácil de comprender en su aplicación: si alguien inflige un dolor innecesario a un ser que es capaz de sufrir consideraríamos que tal acción está mal. Este aspecto de la teoría utilitarista es el que Peter Singer utiliza como punta de lanza en su defensa de los “derechos” de los animales no humanos. Para Singer, dado que muchos animales son seres sintientes capaces de sufrir, infligir un dolor innecesario a ellos, sea físico o psicológico, es inmoral. Esto incluye el sufrimiento producido por experimentos

científicos y vivisecciones⁶⁰ en laboratorios, la matanza indiscriminada de animales domésticos en granjas industriales y cualquier forma de maltrato infligida a un individuo de cualquier especie que sea capaz de sufrir.

Singer comienza la discusión del primer capítulo de su libro Liberación Animal recordando una anécdota sucedida en la Inglaterra de finales del siglo XVIII. La misma es útil para comprender cómo comenzó el debate filosófico de los derechos de los animales en la Inglaterra de Jeremy Bentham. Durante la lucha por el reconocimiento de la igualdad de la mujer, la profética activista del feminismo, Mary Wollstonecraft (1759-1797), publicó su famoso libro *Vindication of the Rights of Women* (1792) (Reivindicación de los derechos de las mujeres). En respuesta a la propuesta de Wollstonecraft de otorgarle los mismos derechos a las mujeres que a los hombres, ese mismo año apareció un ensayo satírico titulado: *A Vindication of the Rights of Brutes* (Una reivindicación de los derechos de las bestias). A pesar de haber sido publicado de manera anónima, todo parece indicar que fue escrito por el filósofo neoplatónico Thomas Taylor (1758-1835), un profesor de la Universidad de Cambridge.

Mediante la aplicación del método de reducción al absurdo (RAA) o *modus tollendo tollens*, Taylor quería demostrar la ridiculez de la reivindicación de Wollstonecraft al extender sus mismos argumentos hacia los animales no humanos. Partiendo del hecho de que la segunda proposición es “manifiestamente” absurda (otorgarles derechos a las bestias), Taylor concluye que la primera proposición, de la cual se deriva (otorgarle derechos a la mujer), también tiene que ser absurda. El argumento formal de Taylor es el siguiente:

1. Si las mujeres tienen derechos, entonces los animales también tienen derechos.
(Premisa mayor)
2. Los animales no tienen derechos.
(Premisa menor)

(Por lo tanto)

⁶⁰ Operaciones quirúrgicas en las que se opera sobre un paciente que aún está consciente.

3. Las mujeres no tienen derechos.
(Conclusión por RAA)

Si bien hemos reconstruido el argumento formalmente, la manera en que lo redacta Taylor es más jocosa:

1. Dios ha hecho todas las cosas iguales.
2. Los brutos (animales no humanos) poseen tanta razón como los hombres.
3. Por lo tanto:
 - A. No debemos comérnoslos. De hecho, así lo recomendaban los sabios griegos como Plutarco, Porfirio y Séneca y así también los sacerdotes egipcios, los brahmanes hindúes y los persas.
 - B. Siguiendo el ejemplo de estos grandes maestros, debemos aprender el lenguaje de las bestias, el cual es de hecho muy fácil, sólo hay que atender a sus gruñidos.
 - C. Es necesario restaurar la igualdad natural entre ellos y nosotros, incluyendo las relaciones sexuales entre dragones y doncellas y las excelentes enseñanzas sexuales de los perros.
 - D. Debemos reconocer y aprovechar los talentos naturales de cada animal. Por ejemplo, las urracas deberían dar conciertos gratuitos, los perros actuaciones de drama y los bueyes demostraciones de aritmética.

(cfr. Taylor, 1792 ed. 1996)

Singer señala irónicamente que Taylor tenía razón hasta cierto punto: algunos argumentos a favor de la igualdad entre hombres y mujeres podrían extenderse también a otras especies animales. Ya sin ironías, Singer explica que el reconocimiento de la igualdad fundamental entre distintos seres no implica tratarlos de la misma manera en todas las situaciones. Por ejemplo, la defensa de la igualdad entre los sexos no obliga a las feministas a defender que los hombres también tienen el derecho a procurar un aborto. De manera análoga, el reconocimiento de la igualdad fundamental de los animales domésticos no nos obliga a sostener que se les deba otorgar el derecho a participar en elecciones o a gozar de la libertad de culto.

Evidentemente, ni perros, ni gatos, ni vacas... necesitan este tipo de derechos porque no tienen un nivel de desarrollo cognitivo que les permita comprender un proceso político o una religión. Es necesario reconocer que existen diferencias entre distintas especies y también entre los individuos de la misma especie, pero esto no invalida el principio de igualdad fundamental que subyace bajo el principio de la igual consideración de intereses. Para Singer, este principio es el eje central de la argumentación utilitarista en la defensa de los intereses de los animales no humanos.

Singer cita un pasaje de la obra de Jeremy Bentham para introducir este concepto. Se trata de la famosa nota 122 de la Introducción a los Principios de la moral y la legislación (1789). Como discutimos en la primera parte, Singer le adjudica a Bentham la noción de igual consideración de intereses hacia los animales no humanos:

Los franceses ya han descubierto ya que la negrura de la piel no es razón para que un ser humano sea abandonado sin remedio al capricho de quien lo atormenta. Puede que llegue un día en que se reconozca que el número de patas, la vellosidad de la piel o la terminación del *os sacrum*, sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser que siente al mismo destino. ¿ En qué otro lugar debiera trazarse la línea insuperable? ¿Es la facultad de razonar, o quizás la quizá la facultad de discurso? Pero un caballo maduro o un perro, al igual que cualquier animal con capacidad para comunicar es comparativamente más racional que un recién nacido de

un día, de una semana o inclusive de un mes. Pero supongamos que ese no fuera el caso, ¿qué avalaría eso? La pregunta no es ¿pueden *razonar*?, ni ¿pueden *hablar*?, sino ¿pueden *sufrir*? [las cursivas son de Peter Singer] (Singer, 2002, p. 7)

Singer analiza la nota 122 de la siguiente manera:

En este pasaje Bentham señala que la capacidad de sufrir es la característica fundamental que da un ser el derecho a la igual consideración. [...] Al decir que debemos tener en cuenta los intereses de todos los seres con la capacidad de sufrir o disfrutar, Bentham no excluye de consideración ningún interés de manera arbitraria -como lo hacen quienes trazan la línea divisoria en relación con la posesión de la razón o del lenguaje. [...] A pesar de que Bentham habla de "derechos" en el pasaje [...] el argumento es realmente acerca de la igualdad (Singer, 2002, pp. 7-8)⁶¹

Como ya hemos demostrado, Bentham no cree en una *igual* consideración de intereses hacia los animales no humanos. Al menos, no como lo propone Singer. La adjudicación errónea e intencional de este concepto a Bentham puede verse en el mismo párrafo que cita Singer. En él, Bentham ofrece distintas justificaciones morales que nos permiten matar animales no humanos. Por ejemplo, si nos atacan o simplemente nos estorban. También nos los podemos comer sin ningún cargo de conciencia. Lo único que nos debe preocupar es que no los hagamos sufrir innecesariamente en el proceso.

La razón para tal “desliz” de parte de Singer puede provenir quizás de su afán de demostrar que su visión se mantiene fiel a la tradición clásica del utilitarismo. Por otro lado, quizás no se trata tanto de lo que dijo Bentham, sino de lo que debería haber dicho, según Singer. En lo que sí están de acuerdo ambos autores es que la capacidad para sufrir

⁶¹ In this passage Bentham points to the capacity for suffering as the vital characteristic that gives a being the right to equal consideration. [...] By saying that we must consider the interests of all beings with the capacity for suffering or enjoyment Bentham does not arbitrarily exclude from consideration any interests at all -as those who draw the line with reference to the possession of reason or language do. [...] Although Bentham speaks of "rights" in the passage ... the argument is really about equality ... (Singer, 2002, pp. 7-8)

es una característica clave para determinar si un ser puede estar incluido en la esfera moral. Singer, por su parte, añade que este mismo principio debe permitir a un ser sensible reclamar, por sí mismo o por otros, una igual consideración de sus intereses.

Para el utilitarismo, la capacidad para sufrir incluye también la capacidad para el disfrute y para la felicidad (enjoyment or happiness). Por lo tanto, cualquier ser que pueda sufrir y gozar tiene intereses y debe estar amparado por las garantías morales que protegen su vulnerabilidad. La capacidad para sufrir y gozar es la característica definitoria que determina la esfera moral. Para ilustrar la diferencia, Singer nos dice que carece de sentido hablar de los intereses de las piedras. (p. 8) Nadie lesiona los intereses de una piedra cuando patea un pedrusco en el camino. Las piedras no tienen intereses porque no pueden sufrir. Por otro lado, nosotros sí podemos ser lesionados por pedruscos u objetos contundentes, por ejemplo, cuando el techo de una casa mal construida se desmorona. Al poder ser dañados, tenemos un interés en no serlo y ese interés debe ser tomado en consideración por otros. Eso es lo que nos permite demandar a un constructor o un arquitecto cuando suceden desastres de este tipo. De la misma manera, también podemos hablar de los intereses de un perro. No es absurdo decir que el perro tiene un interés en no ser pateado o maltratado por un ser humano. Por lo tanto, también debe tener un derecho que lo proteja de tales abusos.

Refiriéndose a los animales no humanos, Singer y Bentham utilizan el término ‘derechos’, aunque desde la perspectiva del utilitarismo un derecho no es otra cosa que una convención útil para referirse a las protecciones morales que los seres sentientes deben recibir. Como hemos visto, Bentham rechaza que existan derechos desde una perspectiva ontológica, aunque en sus obras utilizaba el término a falta de uno mejor. Hablar, por otro lado, de “derechos naturales” le parecía tan absurdo que los llegó a llamar “estupideces en zancos”. Singer, por su parte utiliza el término como un útil signo taquigráfico: su uso es conveniente, pero no es, en modo alguno, necesario para fundamentar sus argumentos sobre la igualdad fundamental de todos los seres sentientes.

Para precisar más el principio de la igual consideración de intereses, el filósofo australiano afirma que todos los sufrimientos de un nivel similar (like interests) merecen

una igual consideración, independientemente del sujeto que los padezca. Un “nivel similar” de sufrimiento es un sufrimiento de la misma intensidad y duración, en la medida en que se pueden establecer comparaciones en este ámbito. Aquellas personas que otorgan mayor peso a los intereses de su propia raza, suelen ser llamadas “racistas” y a los que anteponen los intereses de su propio género, los llamamos sexistas. De la misma manera, siguiendo al psicólogo británico Richard Ryder, Singer considera que aquellos que sobreponen los intereses de su propia especie a los de las restantes especies deben ser llamados “especieísta”. Singer afirma que la mayor parte de los seres humanos somos especieístas. Esto se puede ver en la inmensa variedad de acciones que llevamos a cabo contra los intereses de otras especies del reino animal y que nuestra especie considera como prácticas normales, aceptables e incluso buenas. El especieísmo es tan inaceptable moralmente, para Singer, como lo son el racismo y el sexismo.

Singer considera que los argumentos que se han presentado para negar el sufrimiento de los animales se basan de una u otra manera en este prejuicio. Así, pues, equipara la visión de los animales como máquinas de René Descartes con los intentos de algunos científicos en negar las explicaciones de las conductas animales que les atribuyen deseos y sentimientos conscientes. Según explica, ambas perspectivas son poco razonables. Cuando aplicamos un estímulo doloroso a un ser con un sistema nervioso central similar al nuestro podemos observar en él reacciones similares a las que podríamos observar en seres humanos sometidos a estas prácticas. Si esto nos permite inferir que un ser humano está sintiendo dolor físico o mental también debería suceder lo mismo en el caso del animal. Es absurdo suponer que sistemas nerviosos similares fisiológicamente funcionen de una manera marcadamente distinta. Al fin y al cabo, los sistemas nerviosos de todos los animales han evolucionado para un mismo propósito: evitar los estímulos dañinos.

En conclusión, Singer considera que no hay razones científicas ni filosóficas razonables que permitan justificar que los animales no humanos no experimentan dolor. Si pueden experimentar dolor y, por lo tanto, pueden sufrir, decir que su dolor es menos digno de consideración que el nuestro es un prejuicio especieísta. Para Peter Singer, los

dolores similares (de igual duración e intensidad) son igualmente malos en cualquier especie y requieren de igual protección.

La esencia del principio de igual consideración de intereses es que le damos la misma importancia en nuestras deliberaciones morales a los intereses similares de todos aquellos que son afectados por nuestras acciones. Esto significa que si tan sólo X e Y pudieran verse afectados por una acción posible, y si X puede llegar a perder más de lo que Y puede ganar, es mejor abstenerse de llevar a cabo tal acción. (Singer, 1993, p. 21)⁶²

Singer reconoce que es difícil establecer criterios claros y objetivos para comparar dolores. Por ello, propone el siguiente ejemplo para ilustrar esa dificultad. El daño que le podemos hacer a un caballo cuando le damos un golpe en el lomo con la mano abierta no es equivalente al daño que le podemos causar a un bebé humano si le propinamos un golpe similar utilizando la misma fuerza. En el segundo caso podemos ocasionar un daño muy grave, no así en el primero. Pero si seguimos incrementando la intensidad de nuestros golpes al caballo, en algún momento el daño que le ocasionemos sería comparable al que sufriría un bebé después de la primera palmada. “A eso me refiero con la misma cantidad de daño” (Singer, 2002 p. 21)

Singer continúa explicando que es preciso admitir que los seres humanos (adultos y normales) tienen capacidades mentales más desarrolladas que les harían sufrir más que los animales no humanos en ciertas circunstancias. Por ejemplo, si decidiésemos llevar a cabo experimentos científicos extremadamente dolorosos con seres humanos secuestrados al azar en un parque público, esto generaría terror en todos los adultos que frecuentan los parques y angustia y preocupación por sus seres queridos. Este miedo anticipatorio incrementaría el sufrimiento, no sólo en ellos, sino en toda la población. Los mismos experimentos llevados a cabo en animales no humanos, dice Singer,

⁶² "The essence of the principle of equal consideration of interests is that we give equal weight in our moral deliberations to the like interests of all those affected by our actions. This means that if only X and Y would be affected by a possible act, and if X stands to lose more than Y stands to gain, it is better not to do the act."

causarían una menor cantidad de daño, ya que éstos no pueden sentir la angustia anticipatoria de ser capturados al azar en los bosques. Para Peter Singer, si fuera necesario llevar a cabo un experimento de este tipo y diese lo mismo realizarlo en humanos que en otros animales, no sería especieísta defender que es preferible la segunda alternativa. (Singer, 2002 p. 16)

Uno de los resultados más contra intuitivos de la igual consideración de intereses es que, para ser consistentes, deberíamos utilizar la misma lógica que aplicamos a los demás animales hacia otros seres humanos de capacidades iguales o menores. Aunque Singer no promueve el uso de personas vulnerables para llevar a cabo experimentos dolorosos, considera que si fuera necesario hacer este tipo de experimentos y no fuese posible hacerlos con animales, sería legítimo utilizar a bebés neonatos o a seres humanos con capacidades mentales muy atenuadas. Para Singer, lo que importa es la suma total de la felicidad (sum ranking) unida al cálculo de placer y dolor individual. Por ello considera que deberíamos prevenir el sufrimiento de los animales, a no ser que los intereses de los seres humanos –al menos de los humanos adultos- se vean afectados en un grado comparable o superior al del sufrimiento animal potencialmente implicado en la situación particular. Por otro lado, este conflicto entre los intereses de los humanos y de los animales es mucho menos frecuente de lo que creemos. Para Singer, la mayor parte de los sufrimientos que infligimos a los animales no están moralmente justificados.

La postura de Singer se puede resumir diciendo que en cada acción debemos sopesar los intereses de todos los seres sintientes involucrados en la suma total de felicidad. Lo que sucede es que, dadas las prácticas actuales, la balanza se inclina a favor de los demás animales, es decir, éstos sufren innecesariamente. Por ello nos conmina a hacer modificaciones drásticas en la manera en que utilizamos a los animales no humanos en la agricultura, la investigación científica y las actividades recreativas. Cabe destacar que Singer no se opone a la experimentación con animales de manera absoluta ni por puro principio ético. Se opone a la experimentación por regla general, ya que considera que en la mayor parte de los casos éstos son dolorosos e innecesarios. De la misma manera, tampoco se opone a que matemos a otros animales. Como veremos a continuación, en esta parte su postura es aún más laxa.

Para Singer, la valoración ética de la provocación de la muerte es más compleja que la del sufrimiento. El principio de *igual consideración* nos dice que debemos sopesar los intereses de todos aquellos seres capaces de sufrir y gozar de una manera equivalente. Para evitar el especieísmo, Singer rechaza que tal derecho se pueda basar en la pertenencia a una determinada especie. Su postura, sin embargo, admite grados. Por ejemplo, hemos visto que no es lo mismo experimentar con un hombre adulto y sano que con un animal no humano. De la misma manera es peor matar a un adulto humano autoconsciente, con la capacidad de proyectarse al futuro y de tener relaciones significativas con otros seres, que matar a una cobaya de laboratorio si, en efecto, ésta carece de los atributos anteriormente descritos.

Notemos, sin embargo, que de lo que se trata es de la posesión de ciertos atributos mentales, los cuales pueden variar no sólo entre especies, sino también entre individuos de la misma especie. El argumento de Singer no distingue entre especies de animales, sino entre las capacidades cognitivas de cada individuo. Para el autor australiano, las mismas son más o menos valiosas dependiendo de cuán consciente y cuán capaz de sufrir es un ser vivo. Por ello cree que las vidas de un chimpancé o un perro adultos son más valiosas que las de un bebé humano con retraso mental severo o un adulto humano en un estadio avanzado de senilidad. Singer dice que, en principio, no pecamos de especieísmo si optamos por salvar la vida de un ser humano antes que la de un animal no humano cuando no es posible salvar ambas. Lo único que nos exige el principio de la igual consideración de intereses es que otorguemos la misma consideración al sufrimiento de los seres humanos que a los de los demás animales que, a título individual, posean un nivel mental similar.

En cuanto a la valoración de la vida de los animales no humanos, Singer sostiene que la mayor parte de ellos no tienen intereses en una existencia continuada. En sí mismos, la explotación, la experimentación y el sacrificio de los animales no humanos no plantean una problemática moral. Lo que sí lo plantea es la manera en que los tratamos. Singer dice explícitamente en varias de sus obras, incluyendo Liberación Animal, que la mayoría de los animales no son conscientes de sí mismos y no pueden vislumbrar deseos futuros, ya que “carecen de una existencia mental continua”. (p. 228). Para nuestro autor,

un animal puede tener un interés en no sufrir, pero no en continuar existiendo. Para ello sería necesario primero que comprendiera lo que significa tener una vida; pero esto, a su vez, requeriría saber que tiene una existencia continua a lo largo del tiempo, lo cual es incapaz de comprender.

De la misma manera, tampoco puede tener un interés en no ser utilizado instrumentalmente por los seres humanos. Según Singer, a los animales no humanos no les importa si los criamos o los matamos para comérmolos, si los utilizamos para hacer experimentos o para explotarlos de cualquier otra forma, siempre y cuando lleven una vida razonablemente agradable. (Singer, 2002 pp. 229-229). Dado que los animales no humanos carecen de un interés por la vida *per se*, le parece razonable que "la pérdida de un animal muerto [...], desde un punto de vista imparcial, (pueda ser) reparada mediante la creación de otro animal que lleve una vida igualmente agradable. (p. 229) Aunque Singer es crítico de la agricultura industrial, sostiene que se puede justificar moralmente que nos comamos a aquellos animales" que tienen una existencia agradable. En especial, aquellos que viven su cautiverio dentro un grupo social adecuado a las necesidades de su comportamiento, si luego son sacrificados de una manera rápida e indolora. (pp. 229-30) En cuanto al veganismo, afirma que "respeta a aquellos que comen carne cuando se aseguran de que proviene sólo de este tipo de animales." (p. 230)

A pesar de esto, la postura ética de Singer conlleva una serie de consecuencias prácticas que implicarían grandes cambios en nuestras relaciones con los animales no humanos. Tanto en la investigación biomédica como en la alimentación. La explotación constante de los animales no humanos en nuestros laboratorios debería limitarse drásticamente. Muchas de las maneras en que llevamos a cabo los experimentos y las justificaciones que utilizamos para ellos son parte de una visión especieísta que no debe tener cabida en nuestras sociedades contemporáneas. Eventualmente debemos movernos hacia la total abolición de estas prácticas, aunque a corto plazo, cree que debemos reducirlas y limitar sus efectos.

Esta visión choca de plano con los científicos que consideran que el uso de modelos animales en la investigación biomédica ha sido la clave de nuestro aumento de

la esperanza de vida y de la curación y prevención de incontables enfermedades que afectan a los seres humanos. Como vimos anteriormente, Singer no cree que estas afirmaciones son cuestionables por violar una prohibición de índole ética, sino porque son falsas en sus méritos y suelen ser aplicadas bajo un marco arbitrario de corte especieísta. A pesar de que admite que algunos campos de la investigación actual podrían verse afectados si se aboliera la experimentación con animales, no cree que el impacto en nuestra esperanza de vida y en nuestra salud vayan a ser significativos.

Evidentemente esto es cuestionable, sobre todo en el caso de las enfermedades zoonóticas, aquellas que se han originado en otras especies animales y luego han cruzado a la nuestra. La Organización Mundial de Sanidad Animal (OIE) estima que no menos del 60 por ciento de los patógenos humanos y del 75 por ciento de las enfermedades de reciente aparición son zoonóticas. (FAO, 2009, p. 304) Entre estas podemos mencionar la influenza común, la viruela, la tuberculosis, la brucelosis y un sinnúmero de enfermedades parasitarias internas, algunas de las cuales son de sobra conocidas, como la teniasis y las enfermedades producidas por lombrices intestinales (oxiuriasis, ascariasis...) o por protozoos flagelados como la giardiasis. (MedlinePlus, s. f.) A favor de Singer, se puede decir que algunas de ellas se transmiten únicamente a través del consumo de carne animal como la enfermedad de las vacas locas o síndrome de Creutzfeldt-Jakob. Pero muchas otras de aparición reciente como la influenza aviar, el virus Nipah, el H1N1 o el ébola demuestran el enorme riesgo de transmisión interespecie que existe entre los humanos y otros animales. En todas ellas, la investigación con animales no humanos resulta esencial.

En adición a esto, no sólo se trata de este tipo de enfermedades, sino de muchas otras que causan la muerte de miles de millones de personas al año y cuya investigación, hasta el día de hoy, ha requerido investigación con modelos animales. Como dice el teórico de los derechos animales Bernard E. Rollin, “no estamos dispuestos a dejar de lado investigaciones tan esenciales para la salud humana como las investigaciones para la cura del cáncer” (2006, p. 181). Una cosa es decir que el uso de animales en la investigación no se puede resolver única y exclusivamente enfocándose en los beneficios para los humanos. Otra muy distinta es afirmar, como lo hace Singer, que la abolición de

la investigación con modelos animales no tendría efectos significativos en nuestra esperanza de vida o nuestra salud. Este último juicio nos parece apresurado e irresponsable.

En lo que estamos de acuerdo es que el principio de la igual consideración de intereses es útil para determinar que algunos objetivos y medios para adquirir conocimientos científicos son inaceptables. Por ejemplo, el valor de la vivisección para adquirir conocimientos biológicos básicos en un salón de clases de secundaria es infinitamente menor que el daño proporcional que se causa a miles de anfibios y animales sintientes. (Rollin, 2006, pp. 198-201) Muchos de los experimentos con animales no humanos no aportan un conocimiento significativo ni a la biología ni a la industria biomédica y son el resultado de prácticas ancestrales de discriminación especieísta. (2006, pp. 175-283)

Una visión crítica del sistema de enseñanza científico a nivel pregraduado, graduado y postgraduado en la mayoría de los países actuales nos revela un sistema que podríamos catalogar como una máquina de hacer salchichas o un instituto para plomeros de la ciencia. Los experimentos y las investigaciones con animales se repiten sin tener un orden ni un fin claro y tienden a ser justificados de una manera tan laxa y ‘clínica’ que aparentan estar libres de toda consideración moral. Esta práctica se refleja en el uso de término eufemísticos tales como “modelos”, en lugar de sujetos o “sacrificar”, en lugar de matar animales; en la mercantilización de las ciencias biológicas (medicina, veterinaria, genética) en las que prima la dimensión costo-beneficio *vis a vis* los valores humanísticos; y en una ideología científica que se define a sí misma como “libre de valores” (value free) y que se distancia de parámetros morales.

El razonamiento de Singer a este respecto consiste en preguntarse por qué, si hemos aceptado que no se pueden permitir experimentos dolorosos o letales en sujetos humanos, deberíamos permitirlos en otros animales. Ciertamente, muchos de los problemas de salud que afectan a la mayor parte de los seres humanos no se resuelven con más experimentos, sino con mejor alimentación, higiene y medicamentos que ya conocemos. Por ejemplo, según el Programa Mundial de Alimentos de las Naciones

Unidas (WFP), 795 millones de personas en el mundo no tienen suficientes alimentos para llevar una vida saludable y activa, lo cual representa 1/9 de la población mundial. (WFP, 2015) Más de 30 millones de niños carecen de inmunización, ya sea porque las vacunas no están disponibles o porque los servicios de salud no están bien provistos o son inaccesibles. De estos, al menos 3 millones mueren al año. (CDC, 2006; UNICEF, s. f.)

Singer opina que aquellos que están genuinamente interesados por mejorar la salud de los seres humanos, harían una mejor labor si dejaran de enfocarse en los experimentos de laboratorio y se ocupasen más de facilitar el acceso de los menos favorecidos a los conocimientos médicos que ya poseemos. Singer reconoce que existe una amplia gama de intereses creados relacionados con la experimentación con animales, muchos de los cuales no tienen que ver con el progreso de la biomedicina. Los políticos suelen ignorar las protestas contra la experimentación animal porque están demasiado influenciados por grupos de cabildeo formados por asociaciones de médicos, científicos y veterinarios dispuestos a recurrir a cualquier medio para garantizar la asignación de fondos para la investigación. Muchas veces esto se logra mediante la presión política y a costa de falsear datos, de la misma manera que las empresas automovilísticas han negado históricamente los efectos de la polución para la salud o el medioambiente. Al respecto, Singer señala:

Los legisladores deberían aprender a tratar [...] a la industria farmacéutica y a las asociaciones profesionales de médicos, psicólogos y veterinarios de la misma manera que tratan a la industria automovilística cuando se trata de controlar la contaminación ambiental. (Singer, 2002, p. 93)

Singer también menciona a los fabricantes de jaulas y de alimentos para los animales de laboratorio, así como las compañías que se lucran de la cría de animales o de su captura. Todas estas empresas dependen del mantenimiento de este mercado para su crecimiento e invierten enormes sumas de dinero para cabildear a favor de la experimentación animal (p. 94). Por todo ello, Singer no cree que haya esperanza de que en un estado liberal y democrático se pueda eliminar la experimentación animal de un plumazo. Los gobiernos no funcionan así. La eventual abolición de la experimentación

con animales sólo puede avanzar mediante reformas pequeñas y discretas, que vayan marcando el progreso hasta que se transforme la opinión pública y exija la total eliminación de cualquier explotación de animales sentientes. (p. 94) Para ello es imprescindible que el público se informe de lo que ocurre en los laboratorios de las universidades y en las empresas que usan animales en sus proyectos; que los estudiantes de ciencias se nieguen a llevar a cabo experimentos que consideren antiéticos y que el público boicotee los productos que se han producido por medio de dicha explotación.

A pesar de que la postura de Singer sobre la experimentación con animales ha sido el tema más discutido en bioética, hay un problema mucho más grave que rebasa y supera por mucho los excesos que pueden suceder en las investigaciones científicas e industriales. Una de las principales críticas de Singer contra la explotación animal ocurre antes de que aparezcan ante nuestra mesa, cuando “aún eran animales y estaban vivos: [...] Es aquí, a la hora de la cena, en nuestra mesa y en nuestro supermercado del barrio o en la carnicería, que nos ponemos en contacto directo con la más amplia explotación de otras especies que jamás haya existido.” (p. 95)

El uso y abuso de los animales en la industria alimentaria excede cualitativa y cuantitativamente cualquier otra clase de maltrato contra los animales no humanos. En la edición de 2002 de Liberación Animal, Singer señala que más de 100 millones de vacas, cerdos y ovejas se matan cada año en los Estados Unidos con fines alimentarios. A eso hay que añadir alrededor de 5,000 millones de aves (p. 95). En general, el problema más grande es precisamente el más obvio y silente: permanecemos en la total ignorancia o estamos mal informados sobre los abusos que sufren los demás animales utilizados en la industria de la carne.

Cuando hablamos de granjas muchos aún tienen la imagen bucólica de un campesino criando animales domésticos en su proverbial granja rural. Esta es una imagen de una realidad que o bien nunca existió o que ha sido intencionalmente embellecida y reforzada constantemente por los anuncios publicitarios. El lenguaje también ayuda con un sinnúmero de eufemismos, por ejemplo, en inglés se utiliza la palabra “meat” en lugar de “flesh” para referirse a la carne animal y en el castellano de

Puerto Rico no se desuella a un cerdo, sino que se pela a un lechón. La palabra “granja” nos lleva recuerdos de una masía; un granero; una parvada de gallinas, supervisada por un gallo pavoneándose y picoteando alrededor del corral; una manada de vacas que regresan mansamente de los campos para ser ordeñadas; y tal vez una cerdita hurgando en el huerto con una camada de lechones corriendo detrás de ella y rechinando con emoción. (p. 96)

La realidad es que las condiciones de miles de millones de animales utilizados en la industria cárnica se alejan años luz de aquella imagen idílica. Menos de 50 grandes corporaciones controlan toda la producción de aves en Estados Unidos y una docena de corporaciones petroleras controlan el mercado del ganado (pp. 96-97). Singer aconseja que para evitar contribuir a los excesos de la producción agropecuaria industrializada nos convirtamos en vegetarianos, si bien el autor admite que el uso de los animales para alimentación podría estar justificado en situaciones particulares, como la de los pueblos inuit. Si éstos no se alimentaran y vistieran con los animales que cazan y pescan, podrían morir de hambre o de frío. En esas situaciones, el interés en sobrevivir sobrepasa los intereses de los animales que tienen que cazar para su sustento. Pero esa excepción no cubre a quienes vivimos en países industrializados.

El principio de igual consideración de intereses exige que los ciudadanos de los países desarrollados nos convirtamos en vegetarianos. No se trata de una cuestión opcional o conveniente por razones de salud. Desde el punto de vista de Singer se trata de un principio moral y simultáneamente político que busca contrarrestar los intereses de las grandes corporaciones:

El vegetarianismo es una forma de boicot [...] Para la mayor parte de los vegetarianos el boicot es permanente, porque una vez suprimidos los hábitos de comer carne ya no pueden aprobar que se mate a los animales para satisfacer los deseos triviales de sus paladares. Pero la obligación moral de boicotear la carne disponible en carnicerías y supermercados hoy en día es igualmente ineludible para quienes sólo condenan que se cause sufrimiento, y no que se mate a los animales. Hasta que no boicoteemos la

carne, y todos los demás productos de las industrias de productos animales, cada uno de nosotros estará contribuyendo a la permanencia, la prosperidad, y al crecimiento de las granjas industriales y de las restantes prácticas crueles que utiliza la producción animal para la alimentación. (Singer, 2002 p. 162)

Más recientemente, en 2006, Singer publicó, en colaboración con el abogado Jim Masson, una reflexión ética sobre lo que comemos: *The Ethics of What We Eat*. En ese libro se presentan datos actualizados sobre el modo en que los animales son tratados en la producción agrícola actual. Singer no sólo favorece que nos abstengamos de comer carne, sino de usar cualquier tipo de productos animales. Admite que es mejor comer animales que hayan sido tratados humanitariamente, si es que vamos consumir carne o productos derivados de su explotación agrícola.

Singer añade al argumento ético uno ecológico. Si dejásemos de consumir todo tipo de productos animales, las tierras que ahora se dedican a su producción, serían dedicadas a otros cultivos que, a la larga, serían más eficientes para el consumo humano. La producción de carne no sólo suele ir acompañada de un trato cruel hacia los animales no humanos, sino que también resulta poco eficiente. El hecho es que se gasta más terreno, más agua y más granos para alimentar a los animales que se utilizan para la carne y para la leche del que se necesitaría si esos mismos espacios fueran destinados para la producción de alimentos para los humanos. Singer y Masson favorecen el veganismo por encima del vegetarianismo. Los veganos se abstienen por entero del consumo de productos animales, incluyendo los productos lácteos. A veces se les denomina vegetarianos estrictos o puros.

Muchos vegetarianos no comen carne, pero consumen otros productos animales, como huevos y leche. La posición de los vegetarianos es mejor que la de los omnívoros, pero tampoco es suficientemente satisfactoria. Por ejemplo, no es posible producir gallinas ponedoras sin producir también gallos y para un productor de huevos, los machos carecen de valor económico. La única salida económica viable que tiene un pollo es ser vendido como carne. La suerte de las gallinas no es mucho mejor. Pueden esperar una

vida más larga, pero también condiciones mucho más penosas. Al final, una vez su producción comienza a declinar, también terminan siendo matadas. Algo semejante ocurre en la industria lechera. Los terneros tienen poco valor, más allá de servir como sementales. Por ello se destinan a carne. En cuanto a las vacas lecheras pasa lo mismo que con las gallinas ponedoras, antes de que lleguen a la vejez son ejecutadas y utilizadas como alimento. Por lo tanto, al consumir productos animales, incluso cuando no sea carne, también estamos contribuyendo el sufrimiento animal.

Convertirse en vegano, razonan Singer y Masson, es la manera más segura para evitar contribuir al constante abuso al que son sometidos la mayoría de los animales domésticos. Aunque el tono del libro es conciliador más que condenatorio, no deja ninguna duda sobre la posición de los autores. Para ellos, la alimentación y la elección de lo que comemos es una cuestión que tiene importantes repercusiones éticas. Esto no implica que se deba condenar moralmente a quienes aún no entiendan por qué el veganismo es la solución contra estos males o no elijan un estilo de vida vegano. Lo que defienden los autores es que el veganismo reúne tres dimensiones fundamentales de la vida buena. Se trata, al mismo tiempo, de una postura ética, un estilo de vida saludable y una forma de activismo político. Por ello su tono es conciliador e invita más que ordena a unirse a este estilo de vida.

No hemos discutido la postura de Singer sobre el uso de los animales en la industria de los cosméticos, la caza o la producción de pieles. El motivo es que éstas son actividades claramente inaceptables para la visión de Singer. Satisfacer un gusto tan trivial como el utilizar un champú más agradable al cabello o una crema hidratante más cremosa no justifica prácticas tales como inyectar dichos compuestos en los ojos de millares de pequeños conejitos para determinar si son aptos para el cutis humano, como lo hacía la empresa Loreal a mediados de la década del 90. Por otro lado, desde la perspectiva del utilitarismo de preferencias siempre podrían darse situaciones en las que pudiese justificarse matar o utilizar animales no humanos para nuestros fines. Podemos imaginar muchas situaciones en las cuales esto podría suceder. Por ejemplo, si tuviéramos que defendernos de un animal salvaje, si el único medio para no morir de frío fuese cubrirse con la piel de un animal o si hubiéramos naufragado en alta mar y nuestra

supervivencia dependiese de comer pescado. En todos estos casos, no se estaría incurriendo en una falta moral tuviéramos que matar, cazar, desollar o pescar animales no humanos. Pero esas excepciones son la excepción y no la regla. En particular no se aplican a quienes vivimos en sociedades industriales. Podemos estar seguros de que no seremos atacados por animales salvajes y tenemos diversas alternativas para alimentarnos y vestirnos.

La dimensión política de la visión de Singer

Uno de los cambios más significativos entre las ediciones de Liberación Animal entre 1975 y 2002 es el progresivo desplazamiento de Singer de las cuestiones éticas hacia las cuestiones políticas. Por ejemplo, cuando habla de la experimentación con animales enfatiza que es necesario hacer que el asunto pase a un plano político y resalta el éxito que han tenido en algunos países los esfuerzos de los partidos verdes y animalistas.

[...] es necesario hacer de esto una cuestión política. Como ya hemos visto, los legisladores reciben un gran número de cartas acerca de los experimentos con animales. Pero ha tomado muchos años de trabajo duro para lograr que la experimentación con animales se convierta en una cuestión política. Esto ha comenzado a suceder en varios países. En Europa y Australia la experimentación animal está siendo tomada en serio por los partidos políticos, especialmente aquellos cercanos al ala verde del espectro político. (Singer, 2002, p. 94)

El interés de Singer en transformar la discusión ética en una política no es exclusiva del tema del uso y abuso de animales no humanos en la investigación. También hemos visto que esa es la principal motivación detrás del veganismo. De la misma manera, Singer menciona la dimensión política cuando habla de la liberación o del mejoramiento de las condiciones de cautiverio de los animales domésticos; en los objetivos del Proyecto Gran Simio (p. xviii); en el movimiento para la liberación animal (p. xvi), en las actividades “liberacionistas” de grupos pro animales, manifestadas tanto en acciones legales como

ilegales (p. xviii); en las estrategias de toma de conciencia animal y en las marchas y protestas (p. 161); en la lucha contra el especieísmo (pp. 221-222) y en la promoción del veganismo como herramienta de cambio político (p. 233), entre otras.

Como podemos ver, toda la argumentación de Singer gira alrededor de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos. Singer no está interesado en discutir sólo las relaciones individuales entre cada ser sintiente. Su objetivo es una total transformación de la sociedad desde una perspectiva que es a la vez moral y política. Las consideraciones individuales pasan a un segundo plano cuando se trata de llevar a cabo una verdadera transformación “copernicana” de la ética (Rastrojo, 2013). Ejemplos de consideraciones individuales podrían ser preguntarse, por ejemplo, si es necesario que cada uno se haga vegetariano; si somos o no especieístas en nuestro trato cotidiano con los animales no humanos; si tratamos bien a nuestras mascotas; si estamos dispuestos a abolir los experimentos con animales cuando la vida y la salud de nuestros familiares puede depender de ello, etc. Todas éstas consideraciones éticas individuales están relacionadas con un proyecto social de mayor envergadura. Este implica una transformación total de los valores, las prácticas y las instituciones de toda la sociedad. Las mismas carecerían de sentido si fueran vistas como parte de un mero cambio personal.

Para el utilitarismo la ética siempre ha ido de la mano de la política. De hecho, para todos los utilitaristas, desde Bentham hasta Singer, la ética siempre ha sido el marco de referencia, fundamento y motivación para las reformas jurídicas y políticas. Lo que Singer realmente propone es un cambio de toda la sociedad, en el cual las pequeñas acciones sólo cobran sentido si adelantan el objetivo final de una auténtica transformación social. Es decir, la ética, si quiere lograr sus objetivos, debe dar paso a la política. Ética y política, son pues, las dos caras de una misma moneda.

B. La deontología de Tom Regan y los derechos de los animales

Si bien puede considerarse a Peter Singer como el fundador de las éticas animales, es el filósofo estadounidense Tom Regan quien merece el nombre de verdadero padre de

los derechos de los animales en el debate contemporáneo. De la misma manera que Peter Singer, su primer libro *The Case for Animal Rights* (1983a) es considerado un clásico en las éticas animales y representa el primer desarrollo de la posición del abolicionismo. Regan, partiendo de una noción fuerte de los derechos en sentido estricto, objeta la visión utilitarista argumentando que la verdadera cuestión no es si los animales pueden sufrir, sino si tienen dignidad, es decir, si existe alguna característica que les permita ser portadores de derechos y de respeto moral.

Al igual que Singer, Regan es un prolífico escritor, con cerca de una treintena de libros publicados como autor, co-autor, editor o coeditor, y un número aún mayor de ensayos. Destacamos algunos de ellos: *The Moral Basis of Vegetarianism* (1975), mencionado más arriba, constituye un primer esbozo de toda su filosofía posterior; *The Case for Animal Rights* (1983a)⁶³, probablemente, su contribución filosófica más importante al tema, desarrolla una deontología de inspiración kantiana para otorgar derechos universales a los animales no humanos; *Defending Animal Rights* (2000) es una colección de ensayos que recogen su pensamiento sobre los derechos animales y los derechos humanos, en ellos, Regan rechaza el *bienestarismo* por considerar que lo único que hace es perpetuar el statu quo de los animales como recursos humanos y en su lugar defiende la abolición total de estas prácticas; *The Animal Rights Debate* (Cohen & Regan, 2001), en él Regan se defiende frente a Carl Cohen, quien niega la existencia de “derechos animales” y prefiere hablar de obligaciones morales hacia ellos; *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights* (Regan, 2004) en él Regan resume sus ideas principales de una manera sencilla complementada con numerosos ejemplos y aplicaciones, diseñado para el público en general, es uno de sus libros más leídos; por último, cabe destacar *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy* (2003), en el cual Regan esboza las cuestiones filosóficas centrales que definen el debate sobre los derechos de los animales.

Además de estos libros, Tom Regan se ha destacado como editor de importantes Antologías en temas de éticas animales. En particular cabe destacar *Animal Rights and*

⁶³ A pesar de esto no fue bien recibida por el público general por su estilo excesivamente académico y complicado. Años más tarde, resumiría sus ideas principales en otra obra: *Empty Cages* (2004)

Human Obligations (1989). Esta fue la primera colaboración con Peter Singer. Editado por ambos autores en 1976, se trata de una de las primeras y más famosas antologías sobre el tema de las éticas animales. En segundo lugar cabe destacar *Animal Sacrifices: Religious Perspectives on the Uses of Animals in Science* (1986). Esta es la primera antología que recoge las diferentes perspectivas religiosas de las grandes religiones del mundo en el área de las éticas animales.

El desarrollo del pensamiento de Tom Regan

Thomas Howard Regan trabajó como profesor de la Universidad Estatal de Carolina del Norte hasta su retiro en 2001. Nacido en 1938 en la ciudad de Pittsburgh, Pennsylvania en una zona de clase obrera dedicada a las industrias minera y metalúrgica, Tom Regan, probablemente, no hubiera seguido una carrera universitaria de no haber sido porque sus padres se mudaron a la periferia de la ciudad cuando éste contaba con 15 años. Allí Regan comenzó sus estudios de Escuela Superior. Motivado en gran medida por uno de sus pastores, el reverendo Fackler, Regan entró a la universidad luterana Thiel College. Educado durante el auge de la filosofía analítica, Regan dedicó sus investigaciones de maestría y doctorado a temas teóricos en estética y meta-ética. Terminó su maestría en filosofía en 1962 con una tesis sobre el concepto de la belleza y en 1966 completó su doctorado en la Universidad de Virginia con una tesis sobre el concepto del bien, tema al que regresaría años más tarde publicando tres libros sobre el filósofo G. E. Moore.

Para comprender el pensamiento de Regan, quien ha dedicado casi todas sus obras al área de la filosofía práctica, hace falta destacar cuatro influencias o motivaciones principales. Por un lado, Regan está influenciado por la ética de Immanuel Kant y la filosofía de Mahatma Gandhi, en particular la noción de la no violencia basada en el principio del Ahimsa. Por otro, cabe destacar dos eventos decisivos en su vida: su oposición a la guerra de Vietnam y la trágica muerte de su perro, Gleco.

De todas estas motivaciones la más irónica es la de Kant. Para ser un pensador cuya filosofía ha sido definida como una deontología kantiana, la influencia de Kant en la

obra de Regan es una principalmente negativa. Es el fracaso de la teoría kantiana de los deberes indirectos hacia los animales lo que motiva a Regan a reconstruir la ética de Kant (Regan, 1976). El resultado es un kantianismo *sui generis* en el cual se substituye la noción de persona por la de “sujeto de una vida”, pero se conservan todos los atributos morales y corolarios éticos que tal noción conlleva.

También resulta sorprendente la enorme influencia del pensamiento de Gandhi, un pensador al cual Regan apenas menciona en sus obras y al que sin embargo considera fundamental en el desarrollo de su pensamiento, habiéndole dedicado incluso mayor cantidad de estudio a su obra que a la de Kant. La influencia de Gandhi es decisiva. Así lo atestigua desde su primera obra sobre el tema, la cual lleva exactamente el mismo título de un ensayo de Gandhi titulado *Los fundamentos morales del vegetarianismo* (Gandhi, 1959)⁶⁴: “Aunque el contenido de mi ensayo difiere considerablemente del de Gandhi, fue a través de el estudio de su obra ... que vi por primera vez la necesidad de pensar seriamente sobre el estatuto moral de los animales.” (Regan, 1975).

En cuanto a los eventos decisivos, Regan menciona frecuentemente la guerra de Vietnam y la muerte de su perro Gleco. La primera motivó a Regan a pasar de la filosofía teórica a la práctica. En particular, la oposición a la guerra lo llevó a interesarse en la filosofía de los derechos humanos. Decidido a escribir una obra que permitiera aplicar la filosofía a los temas de actualidad que primaban en su época, Regan pidió una sabática en 1972, originalmente, “para escribir un libro sobre el pacifismo o sobre las justificaciones del uso de la violencia” (Regan, 1976 p. 91), pero el estudio de Gandhi lo motivó a interesarse por extender su análisis sobre la violencia hacia otros seres sintientes. La lectura de Gandhi transformó su pensamiento de manera radical, al descubrir que el mismo principio que había utilizado Gandhi para conseguir la independencia de la India (y más tarde utilizaría Martin Luther King en su lucha por los derechos civiles de los negros en el Sur de EE.UU.) mediante el principio del Ahimsa (no violencia) se relacionaba directamente con el trato hacia los animales no humanos (Gandhi, 1959). Esta síntesis entre la lucha política por los derechos humanos y su

⁶⁴ La citada obra de Gandhi fue publicada póstumamente en 1959 y se basa en un discurso de Gandhi ante la Sociedad Vegetariana de Londres del 20 de noviembre de 1931 (Gandhi, 1931).

extensión natural hacia los animales no humanos es clave para entender el último evento transformador en el pensamiento de Tom Regan: la muerte de su perro Gleco.

Acabando de casarse con su esposa Nancy, la pareja había adoptado un perro en 1962, al cual trataron como su primer hijo. Diez años más tarde, Gleco ya era parte de la familia y así era tratado por los dos hijos del matrimonio, Karen y Bryan. En el verano de 1972, regresando de sus vacaciones, la familia Regan descubrió que Gleco había sido atropellado por un coche que se dio a la fuga. La tragedia, sucedida durante la redacción de su primer libro cobró mayor relevancia a la luz de sus lecturas de Gandhi y Kant.

Su interés en la no violencia, motivado por la guerra de Vietnam y ampliado ahora hacia los animales no humanos por la influencia de las ideas de Gandhi podía justificarse desde una reconstrucción del concepto de dignidad de Kant, en el cual había estado trabajando. Esto lo motivó a cambiar el tema de su investigación y su estilo de vida hacia el veganismo. También lo llevó a publicar su primer libro: *The Moral Basis of Vegetarianism* (1975). En él, Regan rechaza los argumentos utilitaristas según los cuales matar animales no humanos es moralmente aceptable si al hacerlo no se les causa dolor, en su lugar defiende que sus vidas tienen valor en sí mismas, ya que poseen dignidad. Para ello reinterpreta la ética de Immanuel Kant para buscar un fundamento moral que le permita argumentar que los animales no humanos tienen derechos.

Tesis principales

Como vimos en la sección anterior, para Peter Singer el concepto de derechos carece de contenido ontológico, por ello prefiere hablar de protecciones jurídicas. El mismo Singer menciona que, muy a su pesar, accede a utilizar el término como una “concesión a la retórica popular” (Singer, 1978). El utilitarismo, haciéndose eco del nominalismo, trata a los “derechos” como ficciones útiles, términos que ayudan a expresar ideas, pero que carecen de contenido en sí mismos. Tom Regan, por su parte, no sólo rechaza estas tesis categóricamente, sino que argumenta de manera convincente que el concepto de derechos es uno fundamental para la ética y para la política.

Para Regan, el criterio mínimo para otorgar un derecho a alguien, sea moral o legal, es ser *sujeto de una vida* (“a subject of a life”). Un *sujeto de una vida* es un ser vivo con un cierto nivel de desarrollo psíquico al cual su vida le importa incluso si no le importa a nadie más. Para ilustrar este concepto podríamos pensar, por ejemplo, en una vaca que va a ser sacrificada en una granja industrial. Es muy común que ésta se resista y pelee con toda su fuerza para evitar la pistola del carnicero que la va a matar, haciéndole errar el tiro casi siempre. Por eso muchas de ellas terminan atontadas mientras son colgadas en los garfios de la línea de producción, despertándose sólo cuando son quemadas y troceadas estando aún vivas. La vaca de este ejemplo no quiere morir, no está aceptando su destino fácilmente: su vida le importa incluso si no le importa a nadie más. Ella es un *sujeto de una vida* porque está lo suficientemente consciente para saber que quiere vivir, como todos nosotros.

Para Regan la mayoría de los mamíferos caerían bajo el concepto sujeto de una vida y puede argumentarse que incluso aves, peces y algunos cefalópodos. Regan, sin embargo, se satisface con que aceptemos al menos lo casos menos controversiales. En cualquier caso, cada *sujeto de una vida* debe poder gozar de consideración moral e incluso de algunos derechos. Pero, ¿qué tipo de derechos se les debe otorgar? De la misma manera que Singer, Regan menciona un conjunto de derechos universales básicos. Aquellos que un ser sintiente con una capacidad mínima de autoconciencia y propósito vital debería tener. Algunos de ellos son: el derecho a la vida, el derecho a no ser torturado o tratado cruelmente, el derecho a no ser enjaulado o a no ser separado de su hábitat y su comunidad, entre otros. Notemos que la mayor parte de estos son derechos negativos. Más tarde volveremos a esta idea. Lo importante es destacar que el propósito de estos derechos es proteger a los animales no humanos de nuestros propios excesos y de nuestra depredación gratuita.

Como vemos, la visión de Regan es deontológica, es decir, parte de la idea de que el deber y el respeto de ciertas normas morales universales son la base de todo sistema moral y político. Desde esta perspectiva, un derecho es una exigencia de primera categoría. Otorga a su portador una serie de protecciones muy fuertes, avaladas por garantías morales y jurídicas que deben ser respetadas a toda costa. Las consecuencias de

esta afirmación tienen implicaciones decisivas para la ética y para la política. Si los animales no humanos son portadores de derechos básicos no los podemos usar para nuestro beneficio como si fueran nuestra propiedad, tampoco podemos alimentarnos de ellos, utilizarlos para la recreación, la caza y mucho menos vestir con sus pieles.

Análisis

a) La íntima relación entre los derechos humanos y los derechos animales.

Habiendo ya expuesto las conclusiones de Regan, vamos a ver cómo las fundamenta. Como dijimos anteriormente, la exposición más sencilla de su pensamiento se encuentra en su libro *Empty Cages* (2004)⁶⁵. En este libro, Regan narra el proceso que lo llevó a desarrollar intelectualmente el tema de los derechos de los animales. Como vimos, fue la reflexión sobre los derechos humanos la que llevó a Regan a los derechos de los animales. En el proceso de estudiar su fundamentación filosófica llegó a la conclusión de que para responder a la pregunta de qué son los derechos humanos es necesario ver qué sucede cuando se violan.

Por ejemplo, Regan menciona los estudios de Tuskegee de 1932 a 1972, en los cuales durante cuarenta años el gobierno de EE.UU. permitió que se experimentara con individuos de la raza negra dejando que murieran de sífilis, incluso cuando en 1957 ya existía una cura para la misma: la penicilina. Es a partir de esta y otras reflexiones sobre los derechos humanos que podemos llegar al tema de los derechos de otras especies animales. Estos actos son moralmente condenables, pero nos sirven para comprender la naturaleza de los derechos humanos. Sólo cuando comprendemos qué se está violando en estos casos es que podemos encontrar el fundamento último de los derechos, no sólo de los humanos, sino también de los animales. (2004, p. 38)

La primera característica de un derecho humano es que ofrece protección a su portador. Para Regan un derecho es comparable a un cartel que dice “No pasar” (No

⁶⁵ Regan, T., *Empty Cages. Facing the Challenge of Animal Rights*, Lanham, Rowan & Littlefield Publishers, 2004. Las ideas de Regan que exponemos en los párrafos que siguen, están tomadas de este libro. Cuando hacemos una cita directa, ponemos entre paréntesis las páginas exactas en la edición citada.

Trespassing). (Regan, 2004, p. 38) Este cartel es un tipo de protección que garantiza ciertas libertades e implica una serie de prohibiciones. En primer lugar, prohíbe que los demás le hagan daño al portador de los derechos. Es decir, los demás no tienen la libertad de quitarle la vida o hacer daño a su cuerpo sin que medien justificaciones proporcionadas. En segundo lugar también prohíbe que otros interfieran con nuestra libertades, por ejemplo, la libertad de elegir. Los demás carecen de la facultad para interferir con nuestras acciones autónomas o nuestro libre albedrío.

Se trata, pues, de la protección de los bienes más importantes para el portador del derecho (o derechos): la vida, la integridad física y la libertad. Pensando sobre el caso de Tuskegee, Regan razona que a los participantes del estudio les violaron todos estos derechos al mentírsele y decirles que estaban siendo curados, cuando en realidad sólo se les inyectaba un placebo para que murieran lentamente por la enfermedad.

La segunda característica que otorga un derecho humano es un estatuto moral de igualdad entre sus portadores. Esto no significa que cada uno de sus portadores sea igual al otro, sino que todos y cada uno de ellos poseen estos derechos igualmente. Las distintas características físicas, intelectuales o culturales de los portadores no deben afectar su igualdad moral y legal. Los derechos que les corresponden deben ser respetados por igual.

La tercera característica que tienen los derechos humanos es que tienen un peso moral considerable (moral weight). Cuando se trata de balancear los intereses de la mayoría frente a los de un individuo, si hay un derecho fundamental por el medio, éste no puede ser evaluado como si fuera un interés más. Su peso moral hace que deba ser respetado por encima de otros intereses, así sean del Estado o de la mayoría. Para Regan los derechos fundamentales son ases o “cartas de triunfo” (Trump card)⁶⁶ que ganan la partida siempre frente a los intereses del estado o de la mayoría. La concepción de Regan sobre los derechos proviene de la filosofía política. En particular de la visión del filósofo estadounidense Ronald Dworkin sobre los derechos humanos fundamentales.

⁶⁶ La metáfora proviene del juego de cartas inglés conocido como bridge. En este juego se llama “la carta de triunfo” (Trump Card) a la carta que vence a todas las demás.

Dworkin dice que si se quiere "tomar los derechos en serio", éstos deben entenderse como "bazas" o "triumfos" del ciudadano frente al Estado. Es decir, siguiendo la metáfora de los juegos de naipes, estos serían "cartas ganadoras" o "ases de triunfo" (trump card) que le permitirían a un ciudadano prevalecer sobre los intereses morales o legales de la mayoría o del estado: un derecho sólo es auténtico si puede vencer a la mayoría". (Dworkin, 1978) El objetivo de Dworkin era ofrecer una crítica contra perspectivas pragmáticas o consecuencialistas de la política como el utilitarismo.

El utilitarismo en la filosofía política fue originalmente una doctrina progresiva que facilitó y promovió la sociedad del bienestar, pero como vimos anteriormente, muchas veces da resultados contra intuitivos, particularmente en el área de los derechos humanos fundamentales. En el caso de Tuskegee, los investigadores y los políticos que apoyaban el experimento pensaban que estaban haciendo algo muy importante para la humanidad. En el proceso, sin embargo, no tomaron en consideración el peso moral de los derechos de los pacientes, los cuales deberían haber 'ganado la partida'.

En general, nociones tales como la suma de bienes en la concepción del cálculo utilitarista y el peso de los intereses de la mayoría son graves obstáculos para el progreso moral y político, pues frecuentemente colocan los intereses sociales o nacionales por encima de los derechos del ciudadano. Como sostienen Regan y Dworkin los objetivos sociales sólo son legítimos si respetan los derechos de los individuos. Una verdadera teoría de los derechos fundamentales debe dar prioridad a los derechos frente a los intereses sociales o nacionales. Regan sostiene que los derechos son la consideración más importante en el "juego de la moralidad." (Regan, 2004, p. 40).

La cuarta característica que tienen los derechos humanos es que generan en otras personas deberes de justicia. En el caso de Tuskegee, al descubrir la verdad los participantes exigieron justicia. Regan resalta la diferencia entre *pedir ayuda* (a claim) y *exigir un derecho* (a right). Los participantes en el estudio no pedían que se les cogiera pena y se les diera algo a cambio de sus sufrimientos. Exigían justicia, que se hiciera una investigación exhaustiva, que se juzgara a los responsables, y que les compensara por los efectos de las violaciones de sus derechos. Reclamar un derecho no es pedir beneficencia

ni generosidad. Se trata de una consideración fundamental de justicia. Que una persona pida ayuda y alguien se la otorgue puede ser un acto de bondad, pero no de justicia. La beneficencia es opcional, la justicia mandatoria. Quien la reclama exige algo que se le debe porque se le ha violado un derecho. La justicia a nivel moral se trata de una exigibilidad estricta que no se suele dar en el caso de la beneficencia.

Todas estas características de los derechos humanos: inviolabilidad (“no pasar”), robustez absoluta (“carta de triunfo”) e igualdad pueden explicar lo sucedido en el estudio de Tuskegee y, sin embargo, no son suficientes. Para Regan la idea fundamental que subyace y unifica a todos los derechos es la de respeto. Todas las discusiones filosóficas sobre los derechos humanos: vida, libertad, integridad física... no son más que variaciones de un mismo tema, el respeto: “Yo muestro mi respeto hacia ti cuando respeto estos derechos en tu vida. Tú muestras respeto hacia mi cuando haces lo mismo” (Regan, 2004, p. 42) Este es el derecho más fundamental, el que unifica todos los demás es, pues el derecho a ser tratado con respeto. Por ejemplo, los investigadores del estudio de Tuskegee no mostraron respeto ni por la vida ni por la salud de los pacientes, tampoco respetaron su autonomía, pues violaron su derecho a ofrecer un consentimiento informado.

Con la noción de respeto se pueden unificar las características fundamentales de todos los derechos humanos, pero esto aún no responde a la pregunta de qué son y en virtud de qué los tenemos. Hace falta explicar qué entendemos por el término “derechos humanos” y por qué tenemos los derechos que tenemos. Para Regan, las explicaciones que se han dado al respecto son todas insatisfactorias. Para demostrarlo las enumera y luego las refuta:

Los humanos tienen derechos porque:

1. los humanos son humanos
2. [...] son personas
3. [...] tienen metaconsciencia
4. [...] tienen un lenguaje

5. [...] viven en comunidades morales
6. [...] tienen alma
7. Dios les dio esos derechos

(Regan, 2004, p. 44)

En primer lugar, la pertenencia a la especie biológica puede ser una respuesta adecuada. La lógica de este argumento está viciada. Decir que X es humano, equivale a decir que X pertenece a la especie *Homo sapiens* y no a la especie *Canus lupus*. (p. 44). Esto, más allá de ofrecer cierta información mínima, no nos permite derivar una conclusión. Se trata de un enunciado tautológico. Equivale a decir “Una piedra es una piedra.” (p. 44) Sería necesario ofrecer alguna otra razón que fundamentara que esa clase de seres deben tener derechos.

Algunos han recurrido al concepto de “persona”. Según esta perspectiva, los humanos tienen derechos porque son personas. El problema en esta respuesta reside para Regan en que no todos los humanos son personas. El autor define la persona como un ser que está dotado de responsabilidad moral. Una persona es un ser responsable de sus actos, es decir, se le puede pedir cuentas por sus acciones cuando hace algo malo o encomiarlo y premiarlo cuando hace algo bueno. Esta definición, sin embargo, no cubre a muchos seres humanos. Como hemos visto en otros contextos, los no nacidos, los neonatos o los incapacitados mentales no son personas.⁶⁷ Si siguiéramos la definición al pie de la letra, esto implicaría que carecen de derechos.

Lo mismo sucede con las explicaciones 3 y 4. Según éstas, tenemos derechos porque somos meta-conscientes o porque poseemos un lenguaje. La metac conciencia es una capacidad cognitiva superior que nos permite estar conscientes de *estar conscientes*. Por ejemplo, podemos estar conscientes de nuestra propia mortalidad. Sin embargo, definida de esta manera, ésta es una capacidad que no todos los humanos poseen. Los mismos casos anteriormente mencionados caerían fuera de esta definición. El resultado sería que miles de millones de miembros de nuestra especie carecieran de derechos

⁶⁷ Esta es una de las formas en las que se utiliza el “argumento de los casos marginales”.

humanos, lo cual es impensable si sostenemos que se trata de derechos universales. En cuanto a la segunda capacidad, la de poseer un lenguaje, sucedería un tanto de lo mismo.

El lenguaje es una forma de comunicación que va más allá de una mera capacidad fonadora. Si lo ponemos como un requisito para tener derechos, entonces muchos seres humanos tampoco los tendrían. Los fetos y los neonatos humanos aún no poseen un lenguaje. Otros seres humanos nunca lo podrían poseer. Por ejemplo, personas con graves discapacidades psicolingüísticas. Además, ambas explicaciones son doblemente insuficientes puesto que no hay una conexión lógica entre la posesión de estas capacidades y ninguno de los derechos anteriormente mencionados: vida, integridad corporal y libertad. (p. 46)

La explicación número 5, que los humanos tenemos derechos porque vivimos en comunidades morales en las cuales dichos conceptos pueden ser invocados y comprendidos, es una que según Regan, está diseñada para incluir los casos marginales. Aunque no lo menciona, este intento de fundamentación proviene de su intercambio con Carl Cohen en su libro conjunto *The Animal Rights Debate* (Cohen & Regan, 2001). Dado que analizaremos a Cohen en la siguiente sección vamos sólo a tocar la respuesta de Regan en *Empty Cages*. Para Regan, este argumento supera la barrera de las dos explicaciones anteriores porque no hace depender la posesión de derechos en características o capacidades individuales. Incluye a todos los seres humanos por el mero hecho de pertenecer a una comunidad que, a su vez, posee la característica principal: poder comprender lo que significa un derecho e invocarlo. El problema principal con esta argumentación, para Regan, es que es defectuosa porque no explica en qué consiste un derecho ni qué es, sólo que se puede comprender en una comunidad moral. Por ejemplo, si se tratara del concepto de “bruja”, una explicación de este tipo diría que el concepto de bruja sólo puede ser comprendido y utilizado en una comunidad humana. Esto, sin embargo, no podría responder la pregunta de si existen brujas, pues lo único que habla es de la idea, no de la existencia o la no existencia de las brujas. De la misma manera decir que todos los humanos poseen derechos universales porque los humanos viven en comunidades morales no aclara ni explica qué son estos derechos ni por qué los

tenemos. La mera idea de lo que es un derecho no aclara ni resuelve estas cuestiones. (p. 47)

Hasta ahora, ninguna de las explicaciones biológicas ni filosóficas le parecen adecuadas para una justificación racional de los derechos. Por último pasa a analizar las que provienen de la religión. Las explicaciones 6 y 7, que tenemos un alma o que Dios nos da estos derechos caen bajo esta categoría. La sexta, la posesión de un alma inmortal, le parece una creencia muy reconfortante, que de hecho, comparte con los demás creyentes. Sin embargo, enfatiza Regan, se trata de una creencia, no necesariamente compartida con los demás. Si queremos tener un fundamento sólido para los derechos humanos no podemos dejar que dependan de algo tan arbitrario como una creencia religiosa. Debe ser una razón que pueda ser esgrimida tanto por creyentes como por no creyentes, que no dependa de la pertenencia a una religión o visión metafísica particular.

Por último, Regan analiza la séptima proposición: que tenemos derechos porque Dios nos los ha dado. Esta afirmación, además de encontrar las mismas dificultades que la anterior resulta aún más problemática si se considera cómo ha sido entendido el concepto de Dios en las distintas comunidades humanas a lo largo de la historia. Por ejemplo, el Dios abrahámico y el cristiano han sido interpretados en diversos momentos históricos de maneras muy convenientes que excluyen de su consideración los derechos de otras minorías: los indígenas de las Américas, los esclavos negros o las mujeres. Si tratamos de ir más allá de esto y buscamos las fuentes originales nos encontramos con un Dios que dista mucho de ser una persona que respete los derechos humanos: los genocidios que ordena en distintas partes del Antiguo Testamento. Por ejemplo, el genocidio de Amalec: “yo borraré por completo la memoria de Amalec de debajo de los cielos[...] Yahvé está en guerra con Amalec de generación en generación” (Ex. II; 14-17); o la pena de muerte para los varones homosexuales: “Si un varón se acuesta con otro varón. [...] ha de morir; su sangre sobre ellos” (Lev. 20;13). Pero incluso si acudimos al Nuevo Testamento en busca de inspiración, resulta que la transformación teológica de Elohim/Yahve en un Dios de amor nos proporciona, como mucho, “una ética del amor (agapé), no una ética de derechos”. (Regan, 2004, p. 49). En ninguna parte de la Biblia

aparece una mención de Dios otorgando derechos a los seres humanos ni explicando en qué consisten. Pero incluso si todos creyéramos que el Dios judeo-cristiano es el único dador de derechos, todavía sería preciso preguntar por qué este ser concede derechos a algunas criaturas y no a otras. Por ejemplo, ¿por qué Dios concede derechos a los humanos y no a las piedras? Si la respuesta es el libre albedrío, tendríamos la misma contestación que con la explicación anterior, pues la noción de “libre albedrío”, depende a su vez de la noción de “alma inmortal” en las religiones monoteístas. Por todo ello, la fundamentación de los derechos humanos no puede encontrarse en ninguna de estas razones.

Regan razona que esta razón no puede depender ni de una creencia ni de una capacidad que posean sólo algunos. Por supuesto, no puede ser una capacidad como la razón kantiana (la capacidad de ser legisladores morales). Esto es algo que no todos los humanos poseen y ni siquiera todo el tiempo. Debe ser algo que nos haga moralmente semejantes en aquellos aspectos significativos, que se relacionan con los derechos que tenemos (a la vida, a la integridad física, a la libertad). Además, los derechos humanos no funcionan como premios para los más inteligentes, ni tampoco para los más talentosos. Moralmente no separamos el mundo en dos categorías, una para los más dotados (los Einsteins, los Chopins...) y otra para los más brutos (“los Homero Simpsons del mundo”). (Regan, 2004, p. 52) Se trata de protecciones para todos en todas aquellas áreas que necesitan de protección y dignidad.

Como habíamos anticipado al principio de esta sección, Regan encuentra esta fundamentación en la noción de “Sujeto de una vida”. No sólo existimos, sino que somos conscientes (aware) de lo que nos sucede y lo que nos sucede es importante para nosotros porque puede afectar nuestras vidas, tanto en su duración como en su calidad. En efecto, somos seres que necesitan respeto y derechos porque nuestra vida nos importa, incluso si no le importa a nadie más. Por encima de todas nuestras diferencias esta es la semejanza más fundamental (p. 50).

La importancia de ser el *sujeto de una vida* (*subject-of-a-life*), a diferencia de “una vida sin sujeto” es que, desde el punto de vista de la ética, somos un *alguien*, a diferencia de un *algo*. Todos los *sujetos de una vida* somos moralmente iguales porque:

[...] estamos en el mundo.

[...] estamos conscientes del mundo.

[...] Lo que sucede (con nuestros cuerpos, nuestra libertad, nuestras vidas) nos importa.

[...] incluso si no le importe a nadie más.

Como sujetos de una vida no hay algunos que sean superiores y otros inferiores (Regan, 2004, p. 51)

Los sujetos de una vida compartimos una igualdad fundamental. Esta igualdad la otorga la capacidad de ‘estar en el mundo’ y de vivir en él como *un alguien* y no como *un algo*. Por ejemplo, tenemos un interés en lo que pasa con nosotros, nuestro cuerpo, nuestra libertad y nuestras vidas. Nuestra vida nos importa, independientemente de lo que otros puedan pensar o querer. Eso nos otorga dignidad, un tipo de respeto que debe ser dado por igual. No existen cotas superiores o inferiores entre *sujetos de una vida*, no hay algunos que merezcan más dignidad que otros. Todos estamos protegidos por las mismas garantías o protecciones morales fundamentales. Esta es la base última de esas garantías que llamamos “derechos humanos fundamentales”. todos somos iguales en cualquiera de las áreas relevantes en relación a los derechos que poseemos.

b) De los derechos humanos a los derechos de los animales

Narra Regan que cuando encontró esta verdad fundamental quedó sorprendido y admirado. Había encontrado algo que podía servir como base sólida para fundamentar los derechos humanos. ¿Podrían también los animales tener ese algo? Según la definición de Regan, la mayor parte de los humanos somos sujetos de una vida. Qué nos permitiría determinar si los animales no humanos son también sujetos de una vida. No existe un dato único que resuelva la cuestión. Por lo tanto, es preciso fijarse en un conjunto de datos que nos permita ir esclareciendo la respuesta a esta importante

pregunta. Regan pasa revista a diversos argumentos a favor y en contra de que los animales –al menos algunos animales- sean sujetos de una vida.

Si preguntamos al dueño de una mascota, como un perro o un gato, si su animal de compañía está consciente del mundo y de lo que le ocurre a él mismo, la respuesta más frecuente sería en la afirmativa. El sentido común nos lleva a reconocer en nuestras mascotas criaturas con psicologías complejas, que son tan sujetos de una vida como lo somos nosotros, a pesar de todas las diferencias que nos separan. Esta percepción la confirma nuestro uso ordinario del lenguaje, que atribuye a los animales deseos y estados psicológicos. Por ejemplo, si vemos unos perros enjaulados luchando por escapar por debajo de los barrotes, entendemos que el perro desea salir, está buscando liberarse de su encierro. Si decimos que el perro quiere salir de la jaula y recibir atención, cualquier hablante de la misma lengua (Regan se refiere al inglés, por supuesto, pero las mismas consideraciones valen para el español o para otras lenguas modernas) entiende lo que estamos diciendo. De otra parte, si yo digo que los cubos de hielo están deseosos de salir del congelador, se trata de un uso metafórico del lenguaje. Si yo insistiese en que se tomasen mis palabras en su sentido literal, los oyentes tendrían dificultad para entender de qué estoy hablando (y, seguramente, comenzarían a dudar de mi salud mental). La diferencia entre un caso y el otro es evidente: el perro es un alguien y un cubo de hielo simplemente es un algo, incapaz de ser el sujeto de una vida.

La razón por la que podemos atribuir estados psicológicos a los animales sin mayor dificultad es obvia: sus comportamientos se parecen a los nuestros. Si yo estoy encerrado en una jaula, voy a hacer todo lo posible por liberarme. Por eso puedo comprender la conducta similar del perro enjaulado: quiere salir de su encierro. Por supuesto, que hay límites en los estados psíquicos y los deseos que podemos atribuir razonablemente a los animales y Regan admite que, en este punto, muchos amos de mascotas exageran, sin duda. Esta semejanza se corrobora si miramos a la constitución física de los animales. Sus órganos y los sistemas que constituyen sus organismos (digestivo, nervioso, reproductivo) son muy similares a los nuestros.

Regan señala que cuando reflexionamos sobre los orígenes de nuestra especie, se nos presentan, fundamentalmente, dos posibilidades: una creación especial por Dios o como el resultado de un largo proceso evolutivo (que no excluye necesariamente, por supuesto, una posible intervención divina). En la primera hipótesis, nuestra existencia podría entenderse como independiente de las otras formas de vida; en la segunda, debe entenderse necesariamente como vinculada con el desarrollo de otras formas de vida. A aquellos que rechazan la evolución y defienden el creacionismo, Regan les recuerda de que todas las grandes tradiciones religiosas reconocen que los animales son seres sintientes, conscientes de sí mismos y del mundo que les rodea. Aquellos que aceptan la teoría de la evolución (religiosos o no) tienen razones todavía más fuertes para reconocer que los animales –al menos algunos de ellos- tienen conciencia de sí mismos y del mundo. Para Darwin, la diferencia entre nuestras mentes y las de otros animales es de grado, no de especie. Por lo tanto, podemos esperar encontrar en otros animales no humanos algunas de las capacidades cognitivas que reconocemos como moralmente relevantes.

Como hemos visto, al conjunto de estas capacidades lo llama Regan: *Sujeto de una vida* y hemos visto cómo lo delimita filosóficamente esta noción (un alguien a quien su vida le importa incluso si no le importa a nadie más). La contraparte de esta definición filosófica es un conjunto de capacidades psíquicas que incluye:

Creencias y deseos; percepción y memoria; un sentido del futuro, incluyendo su propio futuro; una vida emocional complementaria a los sentimientos de placer y dolor; la existencia de preferencias y de intereses en el bienestar propio; la capacidad de iniciar una acción dirigida a alcanzar deseos y objetivos; una identidad psicofísica mantenida a lo largo del tiempo; y un bienestar individual en el sentido de que las vivencias y las experiencias de su vida constituyen un bien o mal para ellos, independientemente de la utilidad que puedan tener para otros. (Regan, 2004, p. 243)

Regan concluye que, a pesar de todas las diferencias que se pueden identificar entre los humanos y otras especies, es razonable concluir que la mayor parte de estas características se encuentran en muchos animales superiores. En particular, todos los mamíferos mayores de un año. Al menos éstos son, sin lugar a dudas, sujetos de una vida y, por lo tanto, son portadores de derechos. Las consideraciones que apoyan que veamos a los mamíferos como sujetos de una vida no cierran la puerta para que extendamos dicha consideración a otros animales. Es posible extender este título a animales que no son mamíferos, aunque reconoce que esto requiere un poco más de reflexión (p. 59).

En el caso de las aves, por ejemplo, Regan opina que sería arbitrario excluirlas del concepto de sujeto de una vida. En primer lugar podemos ver en ellos unas estructuras anatómicas y neurológicas muy semejantes a las nuestras. Además se ha documentado que poseen capacidades cognitivas ricas y diversas. Cita por ejemplo el caso de una especie de pájaros (*Scrub Jays*) que si se percatan de que otro pájaro los ha observado mientras ocultaban alimentos, regresan más tarde para cambiar el escondite. Esto indica un alto nivel de conciencia del mundo que les rodea y de las posibles consecuencias de las acciones. En estas circunstancias el peso de la prueba recae sobre quienes niegan que las aves tengan las condiciones mínimas necesarias para ser considerados sujetos de una vida.

En resumen, Regan opina que el concepto de *sujeto de una vida* debería extenderse a otros animales sobre los cuales hay datos suficientes para concluir que tienen estas capacidades. Considera que probablemente todos los vertebrados, incluyendo a los peces, deberían ser considerados sujetos de una vida. No obstante, está dispuesto a limitar sus conclusiones a los mamíferos y a las aves por tratarse, en su opinión, de los casos menos controvertibles. Esto implica que no tenemos libertad moral para privarles de la vida o de la libertad. Las prácticas de las industrias agropecuarias o el uso de los animales no humanos para la industria del entretenimiento, entre otras, tendrían que cesar inmediatamente. No basta con garantizar un trato humanitario o benéfico que minimice su sufrimiento. Si los animales no humanos tienen dignidad no pueden ser explotados, enjaulados, utilizados como alimento o para nuestra diversión. Merecen un trato justo y el reconocimiento moral, jurídico y político de su dignidad en la

forma de derechos fundamentales y universales. El que los animales no puedan reclamar por sí mismos sus derechos no disminuye nuestra responsabilidad para con ellos; por el contrario, la amplía. Dado que los animales no humanos no pueden defender sus derechos, tenemos el deber moral de convertirnos en los garantes de sus derechos.

C. El especieísmo “ilustrado” de Carl Cohen

No todos los autores de las éticas animales están de acuerdo con la noción de que los animales no humanos puedan ser portadores de derechos (morales o jurídicos), que puedan tener el estatuto de sujetos morales o que sus intereses deban contar tanto como los nuestros. En particular, Carl Cohen, profesor de la universidad de Michigan en Ann Arbor y una reconocida figura en el debate de los derechos de los animales, ha cuestionado en repetidas ocasiones el punto de vista estándar en cada una de estas cuestiones. (Cohen, 1986, 1997; Cohen & Regan, 2001) Cohen se pregunta si los animales pueden tener derechos y responde en la negativa. Para poder gozar de éstos es necesario pertenecer a una especie capaz de comprenderlos y utilizarlos. En la Tierra, según argumenta Cohen, sólo la especie humana es capaz de ello.

Esto coloca a Cohen en el campo del especieísmo, según la perspectiva contemporánea de los movimientos en defensa de los derechos animales. Como hemos visto, el ‘especismo’ o ‘especieísmo’ (specieism) es un término acuñado en 1970 por el psicólogo Richard Ryder. Desde que Peter Singer lo popularizara en 1975, el mismo ha sido utilizado para referirse a un tipo de discriminación moral basada en la diferencia de especie animal, en analogía con discriminaciones como el racismo o el sexismo entre los humanos. El especieísmo, para una gran parte de los autores de éticas animales es un término peyorativo. Al igual que el racismo y otros prejuicios estaría basado en diferencias físicas moralmente irrelevantes.

Cohen reconoce abiertamente que es especieísta, pero rechaza el contenido peyorativo del término. El especieísmo, argumenta, no es una forma de discriminación

análoga al racismo o al sexismo, ya que éstas son discriminaciones arbitrarias, no así el especieísmo. Existen razones éticamente relevantes para discriminar entre la especie humana y las demás especies. No tomarlas en consideración en nuestras relaciones con los demás animales traería consecuencias desastrosas para nuestra especie. (Cohen, 1986) En la investigación biomédica existen razones morales de peso para salvaguardar el uso de animales no humanos en el laboratorio. En contra de la opinión mayoritaria sobre este tema, Cohen argumenta que el uso de los animales no humanos en la investigación científica no debe ser detenido ni reducido y su uso no puede ser reemplazado. (1986)

Contra Regan, Cohen argumenta que los animales no pueden tener derechos porque carecen de las capacidades necesarias para llevar a cabo juicios morales (tales como deliberación o libre albedrío) o de responder ante éstos. Contra Singer argumenta que la consideración de los intereses de los animales no puede estar a la par con la consideración de los intereses humanos. Nunca ha existido una igual consideración de intereses cuando se trata de la especie humana en relación a las demás especies animales y pretender que debe haberla es una manifestación de irresponsabilidad crasa o de cínica hipocresía. En primer lugar, vamos a ver las críticas de Cohen al argumento de los derechos de Tom Regan. Más tarde abordaremos el problema de la igual consideración de intereses.

Para Cohen, “un derecho es un reclamo válido (a valid claim), potencial o efectivo, llevado a cabo por un agente moral bajo ciertos principios que deben regir entre el reclamante y lo reclamado.” (Cohen, 1997, p. 91). En este sentido un derecho es mucho más que un interés. Para Cohen los derechos siempre triunfan sobre los intereses. Tienen el mismo peso moral que le atribuyen Dworkin y Regan, son “cartas de triunfo” y su importancia es clave para la ética y para la política. Por ello le preocupa tanto que se hable de “derechos animales”. Esta proposición, de ser cierta, haría prácticamente imposible todo tipo de investigación científica con animales no humanos. Las consecuencias de tal decisión, para el profesor de Ann Arbor, serían catastróficas.

Las investigaciones biomédicas que son fundamentales para la salud humana, desde la vacuna contra el polio, desarrollada en 1952 hasta las vacunas actuales contra la

malaria⁶⁸, “deben ser probadas en ratones o monos *porque no existe otra forma*”. (Cohen, 1997, p. 93). Esto es necesario por razones científicas y legales: la ley exige que todo nuevo tratamiento experimental o vacuna sea probado primero en animales antes que en seres humanos. Si los animales no humanos tienen derechos, todas las investigaciones biomédicas con modelos animales deberían ser detenidas, poniendo en riesgo la salud de millones de vidas humanas. La alternativa sería probar las nuevas vacunas y tratamientos experimentales con seres humanos, lo cual sería una grave violación de sus derechos fundamentales.

Por suerte, dice Cohen, los animales no humanos no tienen derechos, no porque no se los hayamos querido otorgar, sino porque son incapaces de tenerlos. El argumento de Cohen no se basa en la incapacidad de otros animales para sentir dolor o carecer de una vida psíquica. De hecho, considera que muchos de ellos son seres sintientes, capaces de capacidades cognitivas, comunicativas y afectivas muy elevadas, siendo incluso capaces de planificar acciones futuras y de actuar racionalmente hasta cierto grado. La única característica relevante, pero decisiva, que no tiene en común ningún animal con los seres humanos es la capacidad de llevar a cabo juicios morales (deliberación moral) o de vivir en comunidades morales. (Cohen, 1986, p. 198). Esto no significa que no tengamos obligaciones morales hacia ellos, sino que tales obligaciones no son el resultado de un derecho por parte de los animales. No se trata de una obligación de justicia, sino de un deber de caridad o humanidad.

Es importante señalar que el razonamiento de Cohen no parte de la correlación entre derechos y deberes, sino de su diferencia. Cohen argumenta que un deber o una obligación no implica necesariamente derechos o reclamaciones legales. Por ejemplo, un niño de 5 años puede querer ser médico. Si su padre lo ayuda a estudiar, probablemente lo conseguirá. Sin embargo, el niño no tiene derecho a exigir que el padre le ayude a entrar a la escuela de medicina. Para Cohen, la afirmación de que todas las obligaciones implican derechos correlativos es errónea (Cohen, 1997 p. 94). Choca con

⁶⁸ Esto también incluye vacunas en fase experimental, como las vacunas contra el ébola. Por ejemplo, las vacunas cAd3-EBO Z y VSV-EBOV que están siendo probadas en África Occidental y que, a julio de 2015, se encuentran en la fase 3 de experimentación, tuvieron que pasar por una fase de experimentación en animales no humanos.

nuestra más elemental comprensión de las diferencias entre obligaciones y derechos. Lo que creemos que debemos hacer (moralmente) es distinto de lo que se nos puede exigir, en justicia, que hagamos.

Podemos tener obligaciones hacia los animales, incluso deberes directos hacia ellos. Lo que no podemos hablar es de ‘derechos animales’. Para tener derechos en sentido estricto hace falta ser capaz de comprender un sistema moral o legal, las exigencias o leyes que se derivan de él y poder aplicarlas al caso que queremos resolver. En resumen, hace falta ser un agente racional pleno, capaz de deliberar moralmente:

Todos los agentes sujetos a un juicio moral deben ser capaces de comprender la generalidad de una premisa ética en un silogismo práctico. Los seres humanos actúan inmoralmente con bastante frecuencia, pero sólo ellos –nunca los lobos o los monos- pueden discernir, mediante la aplicación de una regla moral a los hechos de un caso, si un acto determinado debería o no realizarse. Las restricciones morales que se imponen los seres humanos a sí mismos son, pues, muy abstractas y están a menudo en conflicto con el interés del agente. El comportamiento comunitario entre los animales, incluso el más inteligente y entrañable, no se acerca a una moralidad autónoma en este sentido fundamental. (Cohen, 1986, p. 869)

Las exigencias que impone Cohen son muy altas. Para poder gozar de derechos habría que ser una persona autónoma y extremadamente racional, capaz no sólo de llevar a cabo juicios morales, sino de reconocer derechos y obligaciones hacia los demás. No sólo los animales no humanos no podrían tener derechos, sino que esto también excluiría a una gran parte de los individuos de la especie humana. El argumento de Cohen, por lo tanto, parece estar abierto a la crítica de los casos paradigmáticos.

Pensemos, por ejemplo, en todos los infantes menores de un año, en adultos que padecen de Alzheimer severo u otros que poseen profundo grado de retardación mental. Todos ellos son incapaces de exhibir capacidades morales mínimas, mucho menos

podrían ser considerados agentes morales plenos. Carecen de autonomía, no pueden responder por sus actos ni reconocer derechos u obligaciones. La mayor parte de nosotros pensamos en ellos como humanos que necesitan de un tutor, un pariente o un guardián para sobrevivir.

Por otro lado, considerarlos responsables por sus acciones morales o legales sería repugnante para nuestro sentido de la ética y de la justicia. Sólo una sociedad enormemente injusta, como la espartana o la Nazi, afirmaría que no merecen ningún tipo de protección legal en la forma de derechos. Si estos humanos no poseen ninguna de las capacidades citadas por Cohen, cuál es la razón para que los tengan. Si la respuesta es “haber nacido en la afortunada especie *Homo Sapiens Sapiens*”, se trata de un argumento *especieísta* en el sentido más peyorativo del término. Es decir, un argumento arbitrario e injusto basado en la exclusión de especie. Como tal no merecería mayor consideración, pues parte de una premisa injustificada y abierta a todo tipo de críticas.

Cohen está consciente de esta connotación del término especieísmo. Para evadir su arbitrariedad y contenido peyorativo explica que en los casos paradigmáticos el criterio utilizado no es la capacidad individual sino las capacidades que, por lo general, manifiesta la especie a la que pertenece dicho individuo. Es decir, en aquellos casos extremos donde haya miembros de nuestra propia especie que no cumplan con los requisitos mínimos que propone, dichos humanos gozan de derechos en virtud de que pertenecen a la única especie que usualmente muestra las características necesarias para comprenderlos y utilizarlos. No se trata de un argumento que trate de evaluar las capacidades que tiene un individuo para determinar si se le pueden otorgar derechos y de qué tipo, sino de uno que evalúa globalmente las capacidades que exhibe toda una especie y determina, a nivel individual, los derechos correspondientes.

Ciertamente, se sigue tratando de un argumento de corte especieísta, pero no de uno que utilice criterios completamente arbitrarios e irracionales. Por esto y por otras razones se puede catalogar el especieísmo de Cohen como un especieísmo “ilustrado”. Desde esta óptica, tan los seres humanos pueden tener derechos. Esto es en virtud de que su especie es la única, al menos en este planeta, cuyos miembros, pueden hacer juicios

morales y ser agentes morales plenos. Los animales no humanos, siendo entidades amorales que viven en comunidades amorales, no pueden ser portadores de derechos.

el concepto de derechos es esencialmente humano; tiene sus raíces, y cobra fuerza sólo dentro de un mundo moral humano (Cohen, 1997, p. 91)

Así pues, la pertenencia a la especie humana no es un dato carente de significación. Su pertenencia permite el acceso a la dimensión moral, política y jurídica. Los humanos pueden tener derechos porque pertenecen a la única especie en este planeta que puede producir sistemas políticos, morales y legales e individuos capaces de comprender las reglas de estos sistemas y de aplicarlas.

Según Cohen, los miembros de la especie humana, a diferencia de otras especies, son capaces de reflexión moral; son moralmente autónomos y viven en comunidades cuyos miembros son capaces de reconocer derechos, incluso en contra de sus propios intereses. Por su parte, los miembros de las demás especies animales son incapaces de reflexionar, de deliberar moralmente y o de vivir en comunidades que puedan hacer uso de conceptos como derechos o deberes. Nociones tales como moralidad, justicia o política carecen de aplicación en sus comunidades.

Para Cohen, la confusión de todos aquellos que adjudican derechos a los animales no humanos proviene, en primer lugar, de un error categorial. Decir que una rata posee derechos “es poco menos que decir que una mesa puede ser ambiciosa”. (Cohen, 1997, p. 95). En ambos casos se toma un concepto cuyo contenido sólo existe y cobra sentido en un mundo moral y se aplica a otro que carece de esa característica: el mundo amoral de los animales. En segundo lugar, los animales no humanos son incapaces de comprender un derecho y no necesitan de ellos, pues viven en comunidades en las cuales priman las relaciones de depredador-presa, la supervivencia del más apto, las relaciones parasitarias y las simbióticas, etc. Para ello el autor nos pide que nos imaginemos la planicie del Serengeti en África Oriental, qué derechos puede tener la madre Cebra de que un león no se coma a su cría, acaso el león actuaría maliciosamente por matarla también a ella. (p.

95) Sin embargo, si se tratara de un humano, el caso sería muy diferente: él tiene “derecho a no ser comido vivo; al fin y al cabo, se trata de un ser humano.” (p. 95).

El argumento de Cohen es aparentemente muy razonable: sólo aquellas especies sintientes y pensantes, cuyos miembros puedan captar el conjunto de las restricciones morales de una sociedad dada y actuar en consecuencia pueden tener derechos. Esta postura sigue siendo utilizada como parte de la argumentación jurídica en EE.UU. A nivel filosófico, sin embargo, ha sido una de las posturas más criticadas, tanto a nivel jurídico, biológico y político. Nosotros nos vamos a contentar con señalar, al menos, una de ellas.

La concesión de derechos a seres no humanos en la práctica jurídica

Las razones por las cuales un estado otorga derechos son muy variadas. La historia humana demuestra que el criterio de especie nunca ha sido determinante. Durante miles de años e incluso hasta finales del siglo XIX, los esclavos no tenían derechos en sentido estricto. Eran considerados propiedad y a pesar de pertenecer a nuestra especie no tenían ni siquiera el derecho a la ciudadanía. Muchos de los derechos a otros seres humanos tomaron siglos en ser desarrollados. Las mujeres, por ejemplo, sólo lograron tener derechos propios entre los siglos XIX y XX. Hasta entonces eran consideradas, en muchos aspectos, propiedad privada de su marido. Tampoco las capacidades morales o intelectuales son un criterio determinante, ni siquiera es un requisito estar vivo.

Un estado, por ejemplo, puede elegir otorgar derechos a entidades o “especies” de cosas. No sólo es innecesario pertenecer a la especie humana, sino incluso pertenecer a la clase de los seres vivos para poder gozar de derechos en nuestras sociedades. Desde un punto de vista jurídico, existen “personas” que carecen de toda capacidad de razonamiento moral, así como de toda noción del bien o del mal. A menudo se “comportan” con total indiferencia por el bienestar de los demás y son amorales en todos los sentidos. Aún así, tienen derechos. Aunque nos parezca contra intuitivo, dicho tipo de especies existen, como podría explicarnos cualquier abogado o economista. Les

llamamos Empresas, Sociedades Anónimas o incorporadas. Más comúnmente las conocemos como corporaciones.

Las Corporaciones tienen derechos y no cualquier tipo de éstos. Se trata de derechos constitucionales y legales. No estamos hablando de los derechos de las personas que trabajan para una corporación, ni sobre los derechos de los miembros de la directiva o de los accionistas, estamos hablando de los derechos de la corporación en sí misma. Una corporación es una entidad abstracta que es independiente de sus miembros y puede existir por sí mismas.

Cuando decimos que una corporación tiene personalidad jurídica queremos decir que tienen derechos en sentido estricto. No se trata de derechos “convencionales” o meras ficciones jurídicas ontológicamente diferenciables de los verdaderos derechos como algunos han tratado de argumentar. Pueden demandar y ser demandadas, ser parte en un tribunal de justicia y gozar de otras garantías constitucionales, algunas de ellas consideradas como exclusivas de los seres humanos. Por ejemplo, en los EE.UU. las corporaciones tienen un derecho constitucional a la libertad de expresión y la misma noción de personalidad jurídica es el resultado de la interpretación judicial de la XIV enmienda de la constitución estadounidense. El hecho de que esta enmienda fuera diseñada para abolir la esclavitud en los EE.UU. y conceder el estatuto de persona a los antiguos esclavos no fue un obstáculo para que la ley concediera el mismo estatuto de persona a las corporaciones. Como vemos, se trata de los mismos derechos constitucionales considerados naturales e inalienables.

Si el criterio para otorgar derechos a un ser le exigieran tener cualquiera de las características que enumera Cohen, entonces las corporaciones no deberían tener ninguno. No pertenecen a la especie humana, son incapaces de llevar a cabo juicios morales o de deliberar y de tomar decisiones morales autónomas. Si fuera así, podríamos preguntarnos dónde están las exigencias morales que les podemos hacer. Las mismas podrían ser exigibles a sus miembros en su ámbito personal, pero no a las corporaciones que representan. Estas operan en un ámbito completamente ajeno al de la moralidad.

El mismo Milton Friedman consideraba ridículas las discusiones sobre “humanizar la empresa” o la noción de que pueda existir tal cosa como la “responsabilidad moral corporativa”. Según explica en una entrevista a Joel Bakan: “hablar de los deberes morales de una corporación es lo mismo que hablar de los deberes morales de una mesa.” La misma “auto-regulación” no es más que una fachada que pertenece al ámbito estratégico de la publicidad. (Bakan, 2001 p. 15). Por su parte, Noam Chomsky afirma que “incluso cuando una gran compañía puede donar parte de sus ingresos para causas honorables, sus miembros siguen poniendo el beneficio de la compañía por encima de todo y el daño que hacen puede superar por mucho el bien que alegan producir.” (Abbot & Achbar, 2003)

Si, a pesar de ello, insistiéramos en preguntar qué tipo de agencia moral podrían tener las corporaciones, nos podríamos llevar una desagradable sorpresa. Las pocas investigaciones que se han realizado al respecto apuntan a que sus acciones serían catalogadas bajo el trastorno de personalidad antisocial del DSMIV. Es decir, tendrían el estatuto moral de un psicópata. El largo historial de abusos corporativos cometidos con total despreocupación por sus efectos a terceros (daños ambientales, violación de derechos básicos a los trabajadores, consumidores, inmigrantes indocumentados, niños, etc.) y la constancia y persistencia de tales acciones a lo largo del tiempo, lejos de ser casos aislados, apuntan un patrón de conducta patológico antisocial. (Bakan, 2001). Si tiene sentido decir que seres amorales como las corporaciones pueden tener derechos, por qué no lo tiene decir que los animales no humanos pueden tener derechos. Por lo menos, los animales están vivos, pueden sentir, pensar, mostrar empatía con los seres humanos y formar comunidades. Las corporaciones son ficciones jurídicas que viven sólo en nuestra inter-subjetividad.

Lo que demuestra el caso de la personalidad jurídica corporativa es que la concesión de derechos no tienen por qué estar determinada por las razones que enumera Cohen. La inter-subjetividad humana parece ser el único criterio decisivo en la práctica. Si una sociedad considera que tiene obligaciones directas hacia otros seres y está dispuesta a aceptar los cambios que esto implica, concederles derechos basados en tales obligaciones no debería suponer mayores problemas. Prima facie, no parece haber

ningún obstáculo jurídico para conceder derechos a miembros de otras especies. A pesar de esto, los argumentos de Carl Cohen no han caído en el olvido. Siguen presentes en el razonamiento jurídico sobre el estatuto legal de los animales no humanos, a veces, incluso, jugando un papel decisivo en la toma de decisiones jurídicas. Como veremos en el capítulo dedicado al estatuto jurídico de los grandes primates, los argumentos de Cohen jugaron un papel fundamental en el caso de *People v. Patrick Lavery* (2014).

Resumen

Peter Singer es el autor con el cual comienza el debate contemporáneo de las éticas animales. Su enfoque en el sufrimiento animal sigue siendo una de las principales preocupaciones de las éticas animales de cara al siglo XXI. Para el utilitarismo la ética siempre ha ido de la mano de la política. Este es el marco de referencia, fundamento y motivación para las reformas jurídicas y políticas. Lo que Singer realmente propone es un cambio de toda la sociedad, en el cual las pequeñas acciones sólo cobran sentido si adelantan el objetivo final de una auténtica transformación social. Es decir, la ética, si quiere lograr sus objetivos, debe dar paso a la política. Ética y política, son pues, las dos caras de una misma moneda. Sin embargo, la “igual consideración de intereses” y los problemas del utilitarismo a la hora de ser aplicados en una sociedad democrática han hecho que sus propuestas sean de difícil aplicación.

Tom Regan es el padre de *los derechos de los animales* en el debate contemporáneo. Todas las consideraciones de Tom Regan son, a un mismo tiempo, de naturaleza ética y política. Para Regan, existe una íntima relación entre la política, los derechos humanos y los derechos de los animales. Los derechos humanos y los derechos animales se derivan del concepto de dignidad. Este, a su vez, está fundamentado en la noción de ‘sujeto de una vida’. Para Regan, el deber y el respeto de ciertas normas morales universales son la base de todo sistema moral y político. Los derechos son ‘cartas de triunfo’ de los ciudadanos frente al estado y a la mayoría. Los animales no humanos que son *sujetos de una vida* son portadores de derechos básicos fundamentales. Cuando los utilizamos como instrumentos, como propiedad, como alimento, para la recreación, etc. estamos violando su dignidad.

Regan ve su propuesta como una exigencia de la justicia que debe hallar una contraparte en la política. Sin embargo, considera que primero es necesario transformar los valores éticos de la sociedad, persuadir a la población de la bondad de una dieta vegana y proteger los derechos de los animales no humanos que viven entre nosotros. La propuesta de Regan, si bien mantiene el respeto fundamental por los derechos humanos y de todos los *sujetos de una vida* es aún más radical que la de Singer, lo cual hace aún más difícil su puesta en práctica. Tampoco ofrece una guía para lograr su propósito. No presenta una propuesta política específica que permita articularla en la práctica. Se queda, más bien, en la dimensión ética.

Carl Cohen es uno de los pocos autores contemporáneos que reconoce abiertamente ser especieísta. Para Carl Cohen, los humanos estamos obligados a actuar con humanidad y compasión hacia los demás animales. Se trata de seres sintientes que merecen consideración moral. Sin embargo, esto no quiere decir que debamos tratar a los animales como poseedores de derechos ni que sus intereses cuenten como los nuestros. En el “especieísmo ilustrado” de Cohen, los animales no humanos no pueden pertenecer al ámbito de la ética ni de la política. En el primer caso porque son seres amorales que viven en un medioambiente amoral. En el segundo caso porque son incapaces de reconocer deberes y obligaciones hacia los demás.

Los argumentos de Cohen, sin embargo, fallan en su parte pragmática. Si una sociedad considera que tiene obligaciones directas hacia otros seres y está dispuesta a aceptar los cambios que esto implica, concederles derechos basados en tales obligaciones no debería suponer mayores problemas. Objetos inanimados como las corporaciones y los ríos son considerados personas jurídicas en distintas jurisdicciones. A pesar de esto, los argumentos de Cohen siguen teniendo mucha fuerza en los tribunales estadounidenses.

Los tres enfoques clásicos arriba discutidos resumen, a grandes rasgos, todo el debate de las éticas animales de los últimos cuarenta años.

CAPÍTULO X.

La inclusión de la empatía en el debate actual

Una de las tendencias recientes más populares ha sido la de superar el paradigma “racionalista”, enfocado en derechos, deberes, intereses, etc., mediante la inclusión de las nociones de empatía y compasión. La inclusión de la empatía en el debate contemporáneo, si bien no es nueva, recibió un impulso notable a raíz de los descubrimientos más recientes de las neurociencias en la década del 90. En particular, a raíz del descubrimiento de las neuronas espejo, se puso de manifiesto la existencia de todo un entramado neuronal relacionado con las conductas sociales y morales que los humanos tenemos en común con otros animales.

Estos y otros descubrimientos, (por ejemplo, el descubrimiento de neuronas en huso en cetáceos) han hecho que, desde entonces, los estudios sobre conductas morales en otras especies, en especial primates, hayan recibido un notable interés por parte del público. En este contexto, filósofos y científicos han propuesto diversas teorías morales sobre nuestras relaciones con otros animales. Las neuronas espejo (mirror neurons) y las neuronas en huso (spindle neurons) son sólo dos de las maneras en que se ha tratado de incluir la empatía dentro de la consideración moral. Si bien la teoría ha sido cuestionada por otros estudios recientes (Borg, 2007; Hickok, 2009, 2014) cabe mencionar sus aportaciones al ámbito de las éticas animales.

Antes de estos descubrimientos, los debates éticos habían sido tradicionalmente moldeados alrededor de la idea de la racionalidad. Cuando pensamos en ética generalmente pensamos en cómo se justifica racionalmente un sistema moral. La ética aplicada no ha estado exenta de esta tendencia y tampoco las discusiones dentro del ámbito de las éticas animales. En este sentido muchos autores han tendido a enfatizar el papel de la racionalidad en la defensa de sus posturas, llegando a veces a ser acusados de

ser sobrevalorar el papel que juega en el discurso ético en detrimento de otras consideraciones esenciales, tales como las emociones, los sentimientos, las esperanzas y los afectos.

Esto no siempre fue así. El papel de la compasión y las emociones en las discusiones éticas ya era notable en la filosofía escocesa del siglo XVIII. Autores como Francis Hutcheson (1694-1746), Adam Smith (1723-1790) y especialmente David Hume (1711-1776), consideraban que la fuente de la moralidad era el sentimiento y que nociones tales como la simpatía y la compasión eran centrales a la deliberación moral. En este último aspecto, el filósofo más destacado de la filosofía continental es Arthur Schopenhauer (1788-1860), quien fundamentaba todo el edificio de la moralidad en la compasión. Un sentimiento, por otro lado, compartido por muchos otros animales y que abría las puertas para una consideración moral de otras especies.

En el debate actual, la discusión en torno al estatuto moral de los animales no humanos y el uso de una terminología racionalista como derechos, deberes, obligaciones e intereses, tanto en el paradigma deontológico como en el utilitarista, hicieron que consideraciones tales como el papel de las emociones y la compasión hayan tenido un papel relativamente menor hasta fechas recientes. Por un lado, muchos autores justifican esta tendencia alegando que es un intento de expurgar la ética de toda consideración arbitraria y dogmática, por considerarlos fuentes de intolerancia (Peter Singer, 1993) pero, como dice Lydia Feito: “No se puede pensar sin sentir”. En el mismo juicio ético ya existe un componente emocional insoslayable que afecta la manera en que nos acercamos a los problemas morales.

[...] tratar de reflexionar sobre temas de ética y bioética, sin incorporar una dimensión de ‘empatía’, de capacidad de ‘com-padecer’, de ‘ponernos en la piel de otro’ para intentar ver el mundo desde su perspectiva y, por tanto, sin desarrollar una sensibilidad ante el sufrimiento y la vivencia del otro [...] sería elaborar un pensamiento descarnado (Feito, 2015 pp.4-5).

La autora incluso llama: “alienígenas” a aquellos que sólo parecen estar preocupados por su propio interés, sin reparar en el daño que puedan producir a otros. En este sentido, la ética puede ser entendida como una forma de conceptualizar cómo diversos seres sintientes se relacionan entre sí desde la perspectiva de su vulnerabilidad y del alivio de su sufrimiento. Así parecen haberlo corroborado diversas investigaciones etológicas y neurocientíficas, tanto en seres humanos como en otros animales.

Diversos autores han tratado de integrar la consideración de la compasión y la empatía dentro de la consideración moral de los animales no humanos. El mismo Darwin ya presentaba su propia teoría del origen biológico de la moralidad y de sus posibles fundamentos evolutivos en El origen del hombre, (The Descent of Man 1871) y más tarde en La expresión de las emociones en el hombre y los animales (The Expression of the Emotions in Man and Animals 1872). En el primero demuestra que cada una de las facultades consideradas humanas se pueden observar, en distintos grados, en otras especies. Esto incluye los llamados sentimientos morales o sociales, en particular la empatía (llamada “simpatía” por Darwin) y la compasión. El segundo estudia el origen evolutivo de la expresión física de las emociones en los humanos y en otros animales y dedica considerable esfuerzo a analizar las distintas capacidades mentales que se podrían relacionar con ellas.

Dado que la empatía está íntimamente relacionada con las emociones, el estudio de Darwin es seminal para comprender el posible origen evolutivo y la función de los sentimientos morales. En particular, puede ayudar a dilucidar cuál es el papel de la empatía en el desarrollo de las relaciones prosociales dentro de un grupo. Para algunos autores, estas podrían permitir explicar el origen y desarrollo de la ética. El mismo Darwin ya anticipaba una teoría sobre la función de la empatía en el desarrollo de la moralidad humana. Darwin escribe en El origen del hombre:

Conforme el hombre avanza en la civilización y las tribus pequeñas se unen en comunidades más grandes, la mera razón le dirá a cada individuo que debe extender sus instintos sociales y sus simpatías a todos los miembros de la misma nación, aunque no los conozca personalmente. Una

vez alcanzado este punto, sólo hay una barrera artificial para impedir que su simpatía se extienda a todas las naciones y razas. Si es que, de hecho, tales hombres están separados de él por grandes diferencias de aspecto o costumbres; pues, desgraciadamente, la experiencia nos muestra lo que nos cuesta ver a otros hombres como criaturas iguales. La simpatía más allá de los confines del hombre, es decir, la humanidad hacia los animales inferiores, parece ser una de las últimas adquisiciones morales. Esta no parece existir en los salvajes, excepto hacia sus mascotas. Lo poco que los romanos sabían de ella lo podemos ver en sus aborrecibles espectáculos de gladiadores. La misma idea de humanidad, por lo que pude observar, era nueva para la mayoría de los gauchos de las Pampas. Esta virtud, una de las más nobles de las que el hombre está dotado, parece surgir del hecho de que nuestras simpatías se van haciendo más sensibles y más amplias, hasta que se extienden a todos los seres sintientes. Tan pronto como esta virtud es honrada y practicada por unos pocos hombres, se extiende por instrucción y ejemplo a los jóvenes y eventualmente a la opinión pública. (Darwin, 1872, pp. 96-97)

Este fragmento de Darwin anticipa la idea del círculo expansivo de la moralidad desarrollada por Peter Singer. Más tarde la misma teoría moral ha sido retomada por Frans de Waal y Jesús Mosterín. Se trata de la observación de cómo el círculo de consideración moral del ser humano se ha ido ampliando a lo largo de la historia evolutiva humana. Primero incluía solo a la familia inmediata y a los miembros más cercanos de la comunidad. Poco a poco fue creciendo para incluir la tribu, la sociedad, otras comunidades y, eventualmente, a toda la humanidad. Según esta teoría, en el future, esa misma empatía será extendida para cubrir al resto de los animals en el ámbito de la consideración moral humana.

El tema de la moralidad en otros animales ha sido estudiado desde la etología y las ciencias de la cognición animal. De particular interés son las observaciones de campo sobre la existencia de emociones, relaciones sociales y cultura en chimpancés llevadas a

cabo por la célebre primatóloga Jane Goodall hace cuatro décadas. También cabe destacar las contribuciones de etólogos y zoólogos como Frans de Waal y Mark Bekoff sobre la génesis evolutiva de la moralidad y la existencia de relaciones morales en comunidades de primates y otros animales.

A pesar de esto, muchos expertos mantienen un gran escepticismo respecto a estas investigaciones. Al fin y al cabo se trataba de observaciones campo y experimentos, pero no de evidencias concluyentes. No fue hasta fechas recientes que aparecieron las primeras evidencias concretas y medibles de lo que constituye un cableado de circuitos morales en el cerebro humano, el cual parece tener un fundamento biológico compartido, hasta cierto nivel, con los cerebros de otras especies animales. Los descubrimientos neurocientíficos sobre la existencia de patrones de activación neuronal en las conductas sociales de ciertos animales, en particular, las neuronas espejo en primates (Rizzolatti, 1996) han hecho que diversos autores hayan rescatado las nociones de compasión y empatía para desarrollar teorías sobre la naturaleza de la moralidad que incluyen un trato ético o compasivo hacia los animales no humanos (Bekoff & Pierce, 2009; de Waal, 2006; Mosterín, 2014).

A. Giacomo Rizzolatti y el descubrimiento de las neuronas espejo

En 1996, en un estudio con monos macacos realizado en la Universidad de Parma, un grupo de neurocientíficos, informó del descubrimiento de un tipo de células nerviosas cerebrales denominadas “neuronas espejo”. Situadas en el área F5 de la corteza premotora, estas neuronas se activaban o “disparaban” (*fi red*) no sólo cuando el mono realizaba una acción, sino también cuando observaba a otro realizándola. Las neuronas de los macacos reflejaban, como en un espejo, la actividad que estaban observando. (Rizzolatti et al., 1996)

El estudio fue llevado a cabo por un grupo de neurofisiólogos formado por Vittorio Gallese, Luciano Fadiga, Leonardo Fogassi y Giacomo Rizzolatti. Rizzolatti era un médico dedicado a la investigación en neurociencia desde la década del 80. Junto con

sus colegas, trataba de comprender la manera en que el cerebro de los mamíferos planifica los movimientos. Para ello, investigaban la actividad de ciertas neuronas del cerebro de un macaco. El experimento consistía en colocar electrodos en la corteza cerebral del mono y observar qué actividad eléctrica se producía cuando llevaba a cabo una acción. Por ejemplo, le daban diferentes objetos tales como frutas y juguetes y observaban la respuesta neuronal. Los electrodos habían sido colocados en el área F5 de la parte inferior de la corteza premotora. Esta había sido identificada como un área relacionada con la planificación y ejecución de las acciones en humanos. En un momento del proceso, Fogassi, tomó por causalidad una fruta y el aparato medidor registró el disparo de varias neuronas premotoras en el macaco. Para su sorpresa, éstas eran exactamente las mismas que se habían excitado en el cerebro del macaco cuando él mismo agarraba la fruta. Tras repetir y confirmar varias veces el resultado, se convencieron de que existía un tipo de célula nerviosa premotora que no sólo se activa cuando el propio animal agarra un objeto, sino también cuando contempla que lo hace otro individuo. Estas neuronas reaccionaban tanto cuando el mono realizaba una acción determinada como cuando observaba a otro individuo realizar la misma acción:

Cuando el mono agarraba una fruta de la mesa se activaba la zona frontal ventral pre motora F5. [...] Pero lo sorprendente es que también se activaba cuando era el experimentador quien agarraba la fruta para llevársela a la boca. (Rizzolatti G & Craighero L, 2005, p. 35)

En general, al observar acciones motoras en otros monos o en humanos la activación persistía, incluso al desaparecer la información visual, siempre que se mantuvieran otras pistas sensitivas simultáneas, por ejemplo, auditivas. A las neuronas asociadas a esta respuesta se les denominó neuronas espejo (mirror neurons). Las neuronas espejo se encontraron en la parte inferior de los lóbulos frontal y parietal del cerebro, aunque posteriormente han sido halladas en otras áreas cerebrales.

Estas neuronas, originalmente encontradas en la corteza ventral premotora del mono (área F5), se activan tanto cuando el mono realiza una acción en particular como cuando observa a otra persona haciendo

una acción similar. Las neuronas espejo no responden a la mera presentación de un objeto (object presentation). Tampoco responden a la observación de alguien que imita acciones o que realiza gestos que no están dirigidos a un objeto (non-object-directed gestures). (Rizzolatti G & Craighero L, 2005, p. 109)

Estudios posteriores han demostrado que las neuronas espejo también se encuentran en el lóbulo parietal del mono (Fogassi et al 1998; Gallese et al 2002). Esto apunta a que se trata de un sistema adaptado para imitar y responder ante las acciones motoras de otros. Es decir, un sistema motor imitativo. Dicha imitación, no obstante requiere, como requisito previo, la “lectura” o comprensión de las acciones del otro.

En lo que respecta a la lectura de las acciones motoras, sucede lo mismo con los humanos. La existencia de neuronas espejo ha sido confirmada tanto por técnicas neurofisiológicas (electroencefalograma, magnetoencefalografía y estimulación magnética transcraneal), como por técnicas de imagen. Además de las áreas visuales, se activan otras dos áreas consideradas clásicamente motoras: el lóbulo parietal inferior y la parte inferior del giro precentral (la corteza ventral premotora), así como la porción posterior del giro frontal inferior. Las acciones motoras pueden ser observadas de manera directa o indirecta. Por ejemplo, mediante pistas visuales o mediante pistas auditivas. (Rizzolatti G & Craighero L, 2005) Estas acciones provocan la activación de esas zonas motoras y pertenecen al repertorio motor del sujeto. No se activan, sin embargo con acciones ajenas al sujeto, como escuchar ruidos de fondo o señales auditivas tales como voces o ladridos. (Buccino, 2004)

Tanto en los humanos como en los primates, las neuronas espejo facilitan la comprensión de actos motores para su posterior imitación. Esto implica, no solamente la comprensión del acto, sino también un mecanismo que se conoce como ‘lectura de intenciones’. (Gallese & Goldman, 1998) Por ejemplo, no es lo mismo coger una taza por el asa que por el borde. Lo primero puede indicar que se hace para beber, lo segundo que se hace para recogerla y limpiarla. Para reconocer la diferencia es necesario procesar el patrón del movimiento. En estos casos, se activa el lóbulo parietal inferior.

(Álvaro-González, 2014) Grupos neuronales distintos procesan las diferentes cadenas de movimiento de manera individual. Esto facilita la predicción correcta de la secuencia completa del movimiento. Como en el caso anterior, la activación es idéntica al observar que al ejecutar un movimiento.

Los primeros estudios sobre neuronas espejo pusieron de manifiesto la existencia de un sistema para la imitación y procesamiento de las intenciones motoras. Posteriormente, cartografiando las regiones del cerebro humano mediante Resonancia Magnética funcional (RMf), se descubrió que las áreas cerebrales asociadas a las neuronas espejo se comunicaban con el sistema límbico. El mismo, identificado como la sede de las respuestas emocionales, parece facilitar la identificación con los sentimientos de otro individuo mediante la activación de estas neuronas. Esto permitió el desarrollo de una teoría unificada de los sistemas cognitivos motores y sociales que se conoce como la *teoría motora de la cognición social*. Esta se basa en la hipótesis de que el mecanismo de las neuronas espejo permite no sólo el procesamiento de las acciones motoras, sino también el de las respuestas emocionales. Las neuronas espejo permitirían una respuesta emocional capaz de reflejar de manera inmediata y mimética los sentimientos padecidos por otra persona. Estos circuitos neuronales constituirían la base del comportamiento empático y permitirían explicar por qué las acciones en respuesta a la aflicción de los demás son prácticamente instantáneas. (Gallese, 1996)

No todos están de acuerdo con esta teoría. (Borg, 2007; Hickok, 2009, 2014). Hay diferentes maneras de entender la relación entre el procesamiento de las acciones motoras y la cognición social. Incluso si ambas están relacionadas, se puede argumentar que la comprensión de las intenciones motoras es parte del proceso de comprensión de las intenciones sociales, pero no es suficiente para dar cuenta de él. Desde esta perspectiva, el sistema cognitivo social se montaría sobre el sistema cognitivo motor, pero se trataría de sistemas distintos. Por ejemplo, Marc Jeannerod y Pierre Jacob en su libro *Ways of Seeing: The Scope and Limits of Visual Cognition* (2003) defienden esta última versión. Critican la teoría motora de la cognición social y proponen que el sistema de las neuronas espejo es capaz de detectar las acciones e intenciones dirigidas a objetos inanimados, pero no es suficiente para la comprensión de las intenciones sociales. En su lugar, hablan

de un sistema de percepción social independiente. Este estaría diseñado para procesar las intenciones sociales, es decir, las acciones e intenciones dirigidas hacia otros individuos. (Jacob & Jeannerod, 2005)

Por otro lado, la *teoría motora de la cognición social*, i.e., la hipótesis de que percibimos la emoción en otros mediante la activación de la misma emoción en nosotros mismos, ha sido avanzada por diversos autores (Calder et al. 2000; Carr et al. 2003; Damasio, 2003; Goldman & Sripada, 2004; Phillips et al., 1997). De particular interés para estos temas es la *hipótesis del marcador somático* de Damasio (1991; 2003). La misma propone un mecanismo por el cual los procesos emocionales pueden guiar (o perjudicar) un comportamiento. Esto se refleja particularmente en la toma de decisiones.

Según Damasio, cada evento se asocia con una serie de señales fisiológicas (tono muscular, frecuencia cardíaca, liberación endocrina, postura, expresión facial, etc.). Estas señales se retransmiten al cerebro, donde se transforman en una emoción que le dice al individuo algo sobre el estímulo que se han encontrado. Con el tiempo, estas emociones y sus correspondientes cambios corporales se asocian a situaciones particulares y a eventos del pasado convirtiéndose en *marcadores somáticos*” (somatic markers) (Damasio, 1991).

Al tomar decisiones, los *marcadores somáticos* se asocian a los eventos anteriores y afectan la toma de decisiones, privilegiando ciertos comportamientos e inhibiendo otros. Por ejemplo, según Damasio (1991) cuando se asocia un marcador somático con un resultado positivo, el individuo puede sentirse feliz y ello le puede motivar a seguir con ese comportamiento. Cuando se asocia un marcador somático con un resultado negativo, la persona puede sentir una emoción contraria, por ejemplo, miedo. Esta emoción actúa como una señal de alarma que indica al individuo que debe interrumpir el curso de acción tomado o tomar otro. Los marcadores somáticos sirven para guiar el comportamiento del individuo hacia opciones más ventajosa y se refuerzan con nuevas experiencias positivas y negativas. Se activan y reactivan en relación a los cambios en el ambiente y a experiencias anteriores. En este sentido son evolutivamente adaptativos.

Según Damasio, existen dos maneras de reactivar un marcador somático. La primera es mediante la experiencia directa. Por ejemplo, si estamos nadando en la playa, sentimos un golpe y, de repente, vemos surgir la aleta de un tiburón, se produce una emoción de terror automática que puede iniciar una respuesta de paralización, huida o ataque. En este caso, la emoción que sentimos es provocada directamente por cambios corporales que se proyectan en el cerebro. A esto Damasio lo llama la activación del *bucle corporal* (body-loop). Por otro lado, también hay una manera indirecta de reactivar los marcadores somáticos, el llamado “bucle resonante”. Por ejemplo, recordar o imaginar ese mismo encuentro también puede activar representaciones cognitivas emocionales en el cerebro (miedo, reacción de huida o de posible defensa). Esta reacción no es provocada directamente por una respuesta fisiológica y, por lo tanto, provoca una reacción más débil. Es “como si” estuviéramos en la situación, pero de una manera menos intensa -de ahí el nombre que le da Damasio: *bucle-como-si* (as-if-loop). En otras palabras, el cerebro puede anticipar los cambios corporales esperados y proporcionar posibles cursos de acción. Esto permite al individuo responder más rápido a los estímulos externos sin esperar a que suceda el evento.

De acuerdo a esta hipótesis, la activación del bucle resonante o *bucle-como-si*, sería la base neural de la empatía. Si bien, Damasio identifica la corteza insular como el núcleo estructural de este bucle (2003), otros autores consideran que las áreas primarias y secundarias de la corteza somatosensorial (relacionadas con la representación del cuerpo) también están involucradas en este proceso. En particular se han identificado las áreas corticales SI y SII (Adolphs, 2003). La base de la empatía estaría, pues, directamente relacionada con la activación de estas u otras áreas de la corteza cerebral.

El sistema de neuronas espejo es un buen candidato para la comprensión de las emociones de otros. Como hemos visto, la observación de la acción motora no sólo implica el reconocimiento de la acción, también involucra la lectura de las intenciones o propósitos de la acción. La intención se vincula con acciones específicas y la manera de llevarlas a cabo. Cuando un sujeto ve a otro realizar una acción, se provoca en el cerebro del observador la acción equivalente, evocando a su vez la intención con ella asociada. El sujeto puede así atribuir al otro la intención que tendría tal acción si la realizase él

mismo. Las neuronas espejo posibilitan comprender las intenciones de otras personas. Es algo similar a ponerse en sus zapatos o leer sus sentimientos y deseos.

Esta comprensión no se da a través de razonamientos conceptuales, sino de manera directa, sintiéndolas. La alegría, la tristeza, el miedo, etc. son emociones susceptibles de ser compartidas por quien las observa. Por ejemplo, cuando vemos a una persona triste, inmediatamente sintonizamos con su estado emocional y nos “contagiamos” de su tristeza. A esta reacción se le llama contagio empático (empathic contagion). La capacidad de sentir los estados de ánimo de otros tiene una especial relevancia para la interacción social. Permite un espacio de acción compartido, necesario para las relaciones interpersonales, las conductas prosociales y el comportamiento moral. Posibilitan la empatía con la experiencia de los demás, la intersubjetividad y el comportamiento moral.

Hay estudios que demuestran que la empatía está presente en niños de muy corta edad, incluso de menos de 18 meses. En el mundo de los primates, Warneken y sus colegas del Instituto Max Planck en Leipzig, Alemania, hallaron hace casi una década que los chimpancés prestan ayuda incluso a chimpancés no emparentados y a humanos que no conocen. Esto sucede aún cuando hacerlo les puede suponer una molestia o sin que tengan expectativas de recompensa. Todo ello sugiere que la empatía puede explicar esta tendencia natural de ayudar, y que fue un factor en la vida social del antepasado común de chimpancés y humanos cuando sus líneas se dividieron, hace unos seis millones de años (New Scientist , 2007; Warneken y Tomasello, 2006).

B. Marc Bekoff

Marc Bekoff es uno de los etólogos, activistas y divulgadores científicos más conocidos del mundo. Trabaja en el Centro de investigación de Primates de Yerkes y como profesor en el departamento de psicología de la Universidad de Emory. Bekoff ha sido galardonado con diversas premiaciones y reconocimientos por sus contribuciones científicas al área de la etología. Como científico de la cognición animal, las principales

áreas de investigación de Marc Bekoff se han centrado en el comportamiento animal, en particular en las áreas de la etología cognitiva y la ecología del comportamiento. Bekoff es un escritor prolífico con más de 1,000 artículos y 30 libros publicados, 22 de los cuales tratan sobre temas científicos y filosóficos sobre animales.

Bekoff es, simultáneamente, un científico de renombre internacional y un conocido activista de la protección de los animales no humanos y el medioambiente. Es colaborador del proyecto Gran Simio, co-fundador, junto a Jane Goodall, de la organización Etólogos para el Tratamiento Ético de los Animales (*Ethologists for the Ethical Treatment of Animals*) y ha publicado diversos libros sobre las relaciones éticas con el medioambiente y con los animales no humanos. Entre ellos cabe destacar: *Encyclopedia of Human-Animal Relationships: A Global Exploration of our Connections with Animals* (2007); *Animals Matter: A Biologist Explains Why We Should Treat Animals with Compassion and Respect* (2007); *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare* (2009); *The Animal Manifesto: Six Reasons For Expanding Our Compassion Footprint* (2010); *The Ten Trusts: What We Must Do to Care for the Animals We Love*, publicado en colaboración con Jane Goodall y traducido como Los Diez Mandamientos para vivir con los animales que amamos (2010), y, recientemente, *Rewilding Our Hearts* (2014).

De particular interés para nuestro tema son las investigaciones de Bekoff sobre las emociones en los animales no humanos que pueden encontrarse en su libro: *The Emotional Lives of Animals: A Leading Scientist Explores Animal Joy, Sorrow, and Empathy and Why They Matter* (2007). También sus estudios sobre comportamiento moral en mamíferos, resumidos en *Wild Justice: The Moral Lives of Animals* y publicado junto a Jessica Pierce en 2009. Mark Bekoff afirma que existe suficiente evidencia científica para demostrar que muchos animales no humanos son capaces, no sólo de sufrir, sino también de sentir emociones complejas, algunas de las cuales pueden ser descritas como sociales o políticas. Para explicar las aportaciones de Mark Bekoff al área de la ética de los animales utilizamos como referencia principal estos dos libros.

En el libro *Wild Justice* (Justicia salvaje), Mark Bekoff toca un tema en el cual ciencia y filosofía se intersecan: la pregunta sobre si los animales no humanos exhiben patrones de comportamientos que podríamos llamar morales. Existe una increíble cantidad de información, no sólo sobre la inteligencia y las emociones manifestadas en diversas especies animales, sino también diversos ejemplos de lo que muchos han denominado comportamiento moral. Por ejemplo, en un experimento reciente, un grupo de monos Rhesus hambrientos se negó a alimentarse al descubrir que al hacerlo se producían descargas eléctricas en otros monos. Otras investigaciones sugieren que los primates poseen un sentido de indignación ante la inequidad y que mantienen estrictos códigos sociales. Los monos Rhesus y Capuchinos se indignan cuando se les da un trato desigual. Los chimpancés pueden castigar a otros miembros de su grupo por violar ciertas normas sociales.

También hay muchos casos de mamíferos que muestran comportamientos compasivos y empáticos hacia otros animales, incluyendo seres humanos. Se sabe, por ejemplo, que los elefantes ayudan a los miembros heridos de su manada. También se han observado casos en los cuales, tanto estos como otros animales a veces rescatan o defienden a otros individuos en peligro. En 1996, la gorila Binti Jua se hizo famosa en EE.UU. cuando rescató a un niño de 3 años que se había quedado inconsciente al caer en el foso de su jaula en un zoológico de Illinois. Incluso no son raras las amistades interespecie observadas en animales en cautividad: la amistad entre la jirafa Bea y el avestruz Wilma en el zoológico de Busch Gardens; la relación materno-filial entre la chimpancé Anjana y los cachorros de tigre Mitra y Shiva, en el *Instituto de especies exóticas y en peligro de extinción* de Carolina del Sur o la amistad entre el elefante africano Bubbles y la perra labrador Bella en el *Myrtle Beach Safari* del mismo estado.

Toda esta evidencia apunta al cuestionamiento, ya hecho por Darwin dos siglos atrás, de si otros animales fuera de los humanos son capaces de actuar moralmente. Según Marc Bekoff la respuesta es un rotundo sí: “los animales no humanos pueden realmente actuar con compasión, altruismo, empatía y equidad.” (p. 2)

[...] las investigaciones recientes demuestran que los animales no sólo actúan de forma altruista, sino que también tienen capacidades como la empatía, el perdón, la confianza, la reciprocidad, y muchas más. Estas conductas constituyen el núcleo de lo que en los seres humanos llamaríamos moralidad. Existen buenas razones para que estas conductas observadas en otros animales también sean llamadas morales. La moralidad es una estrategia ampliamente adaptativa para la vida social que ha evolucionado en muchas sociedades animales distintas de las nuestras.

(p. 3)

Sin embargo, el estudio científico de estos fenómenos requiere de una definición clara y precisa sobre qué exactamente se quiere decir con moralidad. Esta definición tiene que ser lo suficientemente amplia para cubrir el objeto de estudio (el comportamiento moral de los mamíferos) y lo suficientemente precisa como para permitir que las observaciones de campo y experimentos llevados a cabo en esta área sean consistentes con el estudio de la moralidad humana. Bekoff define la moralidad como “un amplio conjunto de comportamientos en relación a otros que caen, básicamente, en tres grandes grupos: cooperación, empatía y justicia” (p. 218). Con esta amplia definición de trabajo, Bekoff aborda la problemática de la moralidad en animales no humanos.

Por supuesto, demostrar esto implica abordar esta problemática desde una perspectiva dual. La pregunta sobre si los animales no humanos exhiben patrones de comportamientos que podríamos llamar morales es a un mismo tiempo científica y filosófica. Desde el punto de vista científico, Bekoff parte de la tesis de la unidad evolutiva y de la continuidad psicológica entre aquellos animales que comparten un mismo tronco evolutivo o con los cuales están emparentados.

La tesis de la continuidad psicológica ya había sido expuesta por Darwin en su obra *The Descent of Man*. Lamentablemente, Darwin tuvo que utilizar evidencia de segunda mano, considerada hoy en día como “anecdótica” y poco confiable. Bekoff, por su parte, utiliza toda la evidencia científica acumulada en los últimos cincuenta años. Por

un lado se trata de evidencia observacional sobre el estudio del comportamiento animal: estudios de campo de la etología y ecología del comportamiento y experimentos de laboratorio llevados a cabo por la psicología comparada. Por otro, se trata de evidencia neurocientífica: estudios sobre neurofisiología del comportamiento y los recientes descubrimientos sobre el papel de las neuronas espejo y las neuronas de von Economo (spindle neurons) en el desarrollo de la empatía en humanos y otros animales.

Bekoff halla una convergencia entre todos los estudios e investigaciones mencionados. Todos ellos apuntan a que ciertos animales no humanos exhiben comportamientos que podríamos llamar morales, en particular, los mamíferos. Esto, a su vez, impone una serie de responsabilidades morales hacia el trato que reciben. Si los animales no humanos son capaces no sólo de sentir, sino también de comprender los fundamentos básicos de la moralidad, tenemos que aceptar que es posible incluirlos dentro de nuestras relaciones sociales y morales. Bekoff acepta que los animales no humanos son capaces de formar sus propias comunidades y de establecer relaciones sociales, familiares y empáticas entre ellos. Todo parece indicar que Bekoff estaría de acuerdo en aceptar que los animales domésticos podrían formar parte de nuestras comunidades políticas y que las relaciones entre los animales no humanos y nosotros deben darse dentro de un marco de respeto, afecto y solidaridad.

C. Frans de Waal

Frans B.M. de Waal es, junto con Jane Goodall, uno de los primatólogos más conocidos por el público. Formado como zoólogo y etólogo en lo que en aquella época se consideraba la tradición europea (la escuela de Lorenz, Tinbergen y von Frisch, fundadores de la etología), Wal estudió en tres universidades holandesas: Nijmegen, Groningen y Utrecht, graduándose en la última como Doctor en Biología, donde fue discípulo del profesor Jan van Hooff, un conocido experto de las expresiones faciales emocionales en los primates. Waal hizo su disertación de tesis doctoral sobre las conductas agresivas en macacos y la formación de alianzas entre grupos. El Dr. de Waal

comenzó trabajando con chimpancés en el Centro de Investigación de Yerkes. Más tarde, en la década del ochenta, llevó a cabo estudios primatológicos con bonobos en el zoológico de San Diego.

Sus intereses incluyen el aprendizaje cultural, la economía del comportamiento, la empatía, la comunicación, la reciprocidad social y resolución de conflictos entre los primates, así como el origen de la moralidad y la justicia en la sociedad humana. El Dr. de Waal fue nombrado una de las 100 mejores personas más influyentes del mundo por la revista *Time* en 2007. En 2010, de Waal recibió la Orden del León Neerlandés. A cargo de la reina Beatriz, este premio reconoce a aquellos que han contribuido de manera excepcional a la comunidad. Actualmente, el Dr. de Waal colabora con una serie de investigadores de Yerkes, incluyendo los Dres. William Hopkins, Lisa Parr y Todd Preuss.

Desde hace cuarenta años, Frans de Waal ha llevado a cabo estudios etológicos y experimentos con primates. Estos apuntan a que nuestros primos evolutivos son capaces de desarrollar una compleja red de interacciones sociales similares a las nuestras. (de Waal, 1982). De Waal describe comportamientos tales como luchas de poder, capacidad de manipulación e incluso engaño entre comunidades de chimpancés.

Una de las propuestas para explicar este fenómeno fue la llamada tesis de la inteligencia maquiavélica. Investigadores como Allison Jolly (1966) y Nicholas Humphrey (1976) ya habían especulado con la posibilidad de que los procesos cognitivos avanzados de los grandes primates fueran el resultado de adaptaciones evolutivas necesarias para el desarrollo de su compleja vida social. Para estos investigadores, fenómenos humanos complejos de socialización, tales como las relaciones de familia, pareja, poder y política fueron la fuerza motriz que impulsó el desarrollo del tamaño del cerebro en los homínidos. Esta explicación se conoce, hoy en día como la “hipótesis de la inteligencia social”.

De manera generalizada, esta hipótesis explica que la inteligencia es el resultado adaptativo de las exigencias sociales de vivir en comunidades complejas. Esto incluye

otros fenómenos como la empatía, la reciprocidad y el altruismo. Frans de Waal va más lejos. Según explica en sus libros (de Waal, 2006, 2009), la moralidad es un sustrato común a todos los primates. Estos son seres fundamentalmente morales que vienen preprogramados para establecer relaciones prosociales de reciprocidad, equidad, empatía y altruismo.

Las contribuciones de Frans de Waal al ámbito de la etología y la cognición animal son innegables. En 2003, Frans de Waal y Hillary Schiff descubrieron lo que llaman "aversión a la desigualdad" en los monos capuchinos, una especie altamente social y cooperativa en la cual compartir comida es común. Estos monos, especialmente hembras, monitoreaban cuidadosamente la equidad y el trato justo entre sus compañeros. En un experimento que consistía en ofrecer una recompensa de menor categoría a un mono por realizar la misma tarea que otro, los monos que veían que no se les premiaba de la misma manera que al otro se negaban a cooperar con los investigadores llegando incluso a lanzar el premio (pepinillos) en la cara de los investigadores. En otras palabras, los capuchinos esperaban ser tratados de manera equitativa o justa. En su estudio, los autores concluyen:

Aunque existe una variación cultural notable en cuanto a los detalles particulares, este "sentido de equidad" es probablemente un universal humano que ha demostrado prevalecer en una amplia variedad de circunstancias. Sin embargo, no somos los únicos animales cooperativos, por lo tanto, la aversión a la desigualdad no puede ser exclusivamente humana. (de Waal & Brosnan, 2003)

Frans de Waal considera que los dos pilares sobre los que se fundamenta la moralidad son la cooperación y la empatía. Señala que la empatía se basa en la capacidad de comprender a los demás, en particular, su sufrimiento. De la misma manera, la cooperación es una característica que compartimos con los demás animales; sin embargo, esto no implica que una conducta moral o ética esté garantizada. La capacidad para comprender el sufrimiento de los demás también permite que la crueldad también sea posible. Tanto la empatía como la crueldad se basan en la capacidad de imaginarse cómo la conducta propia podría afectar a otros. También la cooperación tiene su lado oscuro:

depender de la confianza es lo que hace que el engaño y la deshonestidad sean posibles. En grupos cooperativos, el engaño puede ser una estrategia exitosa, pero es menos eficaz, en general, que la cooperación.

En un ensayo de la revista *Scientific American*, titulado *How Animals do Business*, Frans de Waal explica que las tendencias humanas como la reciprocidad, la división de las recompensas y la cooperación no se limitan a nuestra especie. Según explica: "Estas tendencias probablemente evolucionaron en otros animales por las mismas razones por las cuales se desarrollaron en nosotros: para que los individuos se aprovechen los unos de los otros de una manera óptima sin socavar los intereses comunitarios que fundamentan la vida grupal." (2005)

Además de sus aportaciones científicas, Frans de Waal se ha destacado como un escritor de divulgación científica y filosófica. Sus estudios con primates le han llevado más allá del ámbito científico y le han motivado a que desarrolle toda una teoría sobre el origen y naturaleza de la moralidad humana y animal. En sus libros, de Waal suele defender tres tesis: 1. que la moralidad humana tiene un sustrato biológico común con los demás animales, la cual puede estar más o menos desarrollada según el nivel de desarrollo cognitivo que tengan; 2. que este sustrato hace que seamos seres genuinamente cooperativos y empáticos y 3. que tales características son compartidas, hasta cierto punto, con otros animales.

Una de las críticas más conocidas de Frans de Waal es a lo que él llama la teoría del barniz o de la "fina capa" moral (*veneer theory*). Esta teoría, cuyo origen el autor traza a la errónea interpretación de la teoría evolutiva que hizo Thomas Henry Huxley, nos dice que el legado evolutivo nos predispone a perseguir nuestros propios fines por encima de los de los demás y que la moralidad que practicamos los unos con los otros no es más que una fina capa o un barniz que nos recubre. Es decir, los humanos, como todos los demás animales, somos egoístas por naturaleza y si mostramos conductas altruistas o morales, esto es el resultado, o bien de intereses estratégicos ulteriores o bien un anémico intento de superar nuestros instintos más profundos.

La evolución ha dado lugar a especies que siguen impulsos genuinamente cooperativos. Desconozco si en el fondo la gente es buena o mala, pero creer que todas nuestras acciones están calculadas de forma egoísta –a escondidas de los demás y a menudo de nosotros mismos- equivale a sobreestimar de forma exagerada los poderes mentales del ser humano por no hablar de otros animales” (de Waal, 2006, p. 80)

En su lugar, de Waal considera que la moralidad sigue un modelo tipo muñeca rusa en el cual, los componentes más básicos de la moralidad se montan sobre otros más complejos para dar como resultado la ética humana. Según este modelo, la moralidad se desarrolla de abajo arriba (bottom-up morality).

La ley moral no se impone desde arriba o se deriva de principios bien razonados; sino que surge de los valores arraigados que han estado allí desde el principio de los tiempos. La más fundamental se deriva del valor de supervivencia de la vida en grupo. El deseo de pertenecer, de llevarse bien, amar y ser amado, nos impulsa a hacer todo lo que esté a nuestro alcance para mantenernos en buenos términos con aquellos de quienes dependemos. (de Waal, 2013 p. 223)

De Waal distingue tres niveles de la moralidad, algunos de los cuales son comunes a humanos y animales. En primer lugar se encuentran los sentimientos morales. Estos son comunes a todos los primates. Se trata de lo que de Waal llama “los pilares fundacionales de la moralidad”. Entre estos se encuentran la capacidad para la empatía, la tendencia a la reciprocidad, el sentido de la justicia y la habilidad para establecer relaciones solidarias. En segundo lugar se encuentra el nivel de la presión social. En este nivel, los individuos de un grupo social (humano o animal) tienen que inhibir o modular sus impulsos para poder vivir de manera cooperativa. Esto es el resultado de la presión grupal.

Por ejemplo, incentivos tales como recompensas, reconocimiento social y manifestaciones de afecto para aquellos miembros cuyas acciones fomentan las relaciones cooperativas y pro-sociales del grupo y castigos para aquellos cuyas acciones

violan las normas sociales o no favorecen la cooperación dentro del grupo. Este nivel se puede observar tanto en humanos como en monos y simios. Según de Waal, en el caso de los monos, la presión social es menos sistemática y está menos desarrollada que en el caso de los simios, pero ambos la tienen.

Por último se encontraría el nivel de los “juicios y razonamientos”. Este es un nivel que de Waal considera exclusivamente humano. Se trata de la interiorización de las normas sociales y morales hasta el punto de tomar en consideración las necesidades de los demás, sus intereses y sus objetivos en los juicios sobre nuestro comportamiento. Esto incluye también juzgar el comportamiento de otros como bueno o malo, incluso cuando sus acciones no nos afectan directamente. De Waal explica que los juicios morales son juicios autorreflexivos, en el sentido de que “gobiernan nuestro comportamiento y con frecuencia son razonados lógicamente”.

Este modelo adaptativo de la moralidad se complementa con lo que de Waal llama el círculo expansivo de la moralidad. Según esta visión, estamos predispuestos a mostrar cooperación y empatía hacia los seres más próximos a nosotros. Nuestras responsabilidades morales estarían determinadas por las relaciones de cercanía que tenemos con los grupos de personas con las que mantenemos relaciones más íntimas. El núcleo de estas obligaciones comienza con los deberes hacia uno mismo y hacia la familia, después estos deberes y responsabilidades se van extendiendo, poco a poco, para incluir otros grupos: la comunidad, la nación, la humanidad en general y, por último otras formas de vida, entre las cuales están los animales no humanos.

[...] los sistemas morales están irremediabilmente predispuestos a favorecer la visión intragrupal. La moralidad evolucionó para tratar con la comunidad en primer lugar, y sólo recientemente ha empezado a incluir a miembros de otros grupos, a la humanidad en general y a los animales no humanos. (de Waal, 2006 p. 204)

Para Frans de Waal, este ‘círculo expansivo’ no es sólo una visión descriptiva de la moralidad humana, sino que además prescribe las acciones que son moralmente correctas.

No se trata únicamente de que tengamos prejuicios a favor de los círculos situados mas al interior (nosotros mismos, nuestra familia, nuestra comunidad, nuestra especie), sino que debemos tenerlos. (de Waal, 2006 p. 205)

Este análisis contiene dos errores fundamentales. En primer lugar confunde las “relaciones de cercanía” con la especie. Qué tal si se tratara de una persona que vive sola con sus animales de compañía y con ellos desarrollara relaciones de familiaridad tan cercanas que los considerara como los únicos miembros de su familia. En este caso, las teoría del círculo expansivo de la moralidad carecería de aplicación o erraría en sus conclusiones. De Waal presupone que nuestras sociedades son unidades homogéneas categorizadas por especie que se separan del resto de las especies para formar sus propias comunidades. Esto le lleva a conclusiones erróneas en su aplicación, tanto para juzgar los intereses de otras especies como para juzgar la idoneidad de la concesión de derechos.

En segundo lugar y de un modo aún más preocupante, de Waal comete uno de los errores más criticados en la tradición filosófica occidental: la falacia naturalista. De Waal comienza su exposición hablando como un científico y explica cómo, sus estudios con primates le llevaron a la conclusión de que la moralidad humana posee ciertas características comunes con otros animales (principalmente primates), entre las cuales se encuentran la empatía, la cooperación y otras conductas pro-sociales. De ellas deriva un modelo expansivo de la moralidad en el cual nuestras acciones morales están determinadas por círculos concéntricos que van desde los grupos más cercanos hasta los más lejanos. Hasta ahí sigue hablando el científico. Sin embargo, acto seguido alega, sin fundamento alguno, que esta descripción es, de hecho, la manera en la que deberíamos comportarnos. Es decir, deriva una prescripción ética de una descripción naturalista de hechos hipotéticamente observables. Esto, sumado a su confusión entre la especie y las

relaciones inmediatas de grupo, lleva a de Waal a conclusiones erróneas y, en cierta manera, esperables.

Por ejemplo, a pesar de que la visión científica y ética de Frans de Waal nos motiva a otorgar cierta consideración moral a los animales no humanos, los intereses de ellos jamás podrían a un nivel similar a los nuestros. Esto implica que el alegado ‘prejuicio especieísta’ es una conducta natural y apropiada para los seres humanos. No sólo es natural que discriminemos siempre a favor de nuestra especie por encima de cualquier otra, sino que es moralmente correcto. Al fin y al cabo, si los demás primates llegaran a desarrollar un sistema ético, también harían lo mismo.

En cuanto a las analogías entre el historial de abuso hacia miembros de nuestra propia especie y los abusos que cometemos hacia otras, Frans de Waal considera ofensivo el uso del paralelo de la esclavitud:

[...] el indignante paralelismo que los defensores de los derechos de los animales establecen con la abolición de la esclavitud es, además de insultante, moralmente imperfecto: los esclavos pueden y deben convertirse en miembros de pleno derecho de la sociedad; los animales, no. (de Waal, 2006 p. 107)

Frans de Waal no cree en los derechos de los animales. Tampoco considera que sea necesario utilizar tal concepto. Incluso, en el caso de que llegáramos a conceder “derechos” a los animales y algunos de ellos terminaran gozando de mayores protecciones contra los abusos y el maltrato, tales garantías no serían derechos en un sentido estricto, sino protecciones de naturaleza legal, las cuales otorgaríamos tan sólo como resultado de nuestra benevolencia:

[...] la concesión de derechos a los animales depende por entero de nuestra buena voluntad. Consecuentemente, los animales disfrutarán únicamente de aquellos derechos que les concedamos. Nunca oiremos hablar del derecho de los roedores a ocupar nuestros hogares, del derecho de los estorninos a atacar cerezos, o de perros que decidan que ruta habrá

de seguir su dueño. En mi opinión, los derechos que se conceden de forma selectiva no pueden ser calificados de tales. (Ibid)

En resumen, lo único que prescribe la “teoría ética” de Frans de Waal es un trato compasivo o humanitario hacia los animales no humanos. Estos deberían recibir cierta consideración moral determinada por el nivel de sensibilidad e inteligencia social particular de cada especie. Al fin y al cabo, se trata de seres sintientes y, en algunos casos, conscientes; sobre todo aquellos más cercanos a nosotros en la ‘escala evolutiva’. Según Frans de Waal, la consideración moral de los animales no humanos es un acto loable y deseable, pero nuestras relaciones con ellos nunca deberían ser vistas dentro de una perspectiva jurídica o política de la justicia humana. Se trata tan sólo de “deberes de caridad” suprarrogativos.

Resumen

Hoy en día es ampliamente aceptado que la mente humana es el producto de la evolución a partir de otros primates y homínidos extintos. La hipótesis de Darwin de que todas las capacidades cognitivas humanas se diferencian sólo en grados de otras especies también ha sido corroborada en la dimensión moral. Los estudios de Mark Bekoff, Frans de Waal y otros autores, demuestran que la moralidad humana –incluida la capacidad de sentir empatía– es un subproducto natural, o una herencia biológica, compartida con nuestros parientes evolutivos más próximos.

La empatía ha tratado de ser incluida en el debate actual de diversas maneras y por diversos motivos. En el caso de las éticas animales el objetivo es dual. Por un lado se trata de expandir nuestra consideración moral hacia los animales no humanos desarrollando una conciencia ética fundamentada en nuestra sensibilidad moral. Por el otro se trata de fundamentar la ética en una capacidad neurofisiológica compartida entre las especies más cognitivamente desarrolladas. La moralidad sería un legado evolutivo fundamentado, a su vez, en nuestras capacidades innatas para ser empáticos, equitativos y compasivos.

Sin embargo, la inclusión de conceptos como empatía o compasión dentro del debate contemporáneo no permite un análisis claro y definido de los principales problemas discutidos en las éticas animales. Por un lado, no puede dar cuenta de las problemáticas fundamentales que surgen de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos, más allá de considerar “salvajadas” las corridas de toros o el maltrato animal. Tampoco puede cubrir las obligaciones y deberes políticos que surgen de estas relaciones comunitarias. La mayor parte de los autores se ven forzados a utilizar otros conceptos tales como derechos, intereses o estatuto moral si quieren tratar estos problemas.

Por otra parte, tanto aquellos que consideran inapropiado o innecesario hablar de los ‘derechos de los animales’ (de Waal), como aquellos a quienes les parece ‘suficiente’ esperar a la progresiva extensión del círculo de la compasión hacia otros seres sintientes (Mosterín), terminan por reducir todos los problemas que existen en las éticas animales a una cuestión de caridad y benevolencia por nuestra parte. Por todo ello, el debate de la empatía o de la compasión no constituye, de por sí, un avance cualitativo en estos temas, más allá de ofrecer otro fundamento para la consideración moral y una motivación ética para llevar a cabo cambios jurídicos. Esto se ve claramente reflejado en las palabras de Jesús Mosterín, quien, a pesar de ser presidente del Proyecto Gran Simio en España, no parece diferenciar entre una concepción moral de la justicia y otra política:

Las capacidades psicológicas de los animales forman un continuo, y todos —aunque en medida diferente— merecen algún tipo de respeto, consideración moral y protección legal. En cualquier caso, puestos a empezar por algún lado, parece oportuno empezar por los primates más parecidos a nosotros, los homínidos. (Mosterín, 2014, p. 199)

Esta visión simplista y miope entre moral, ética y política, se puede apreciar de manera aún más acentuada en las palabras de Frans de Waal:

[...] la concesión de derechos a los animales depende por entero de nuestra *buena voluntad*. Consecuentemente, los animales disfrutarán únicamente de aquellos derechos que les otorguemos. (de Waal, 2006, p. 107)

Como vemos, en ambos casos, los autores confunden la justicia con la mera benevolencia. Esto refleja los problemas y las limitaciones que tiene el enfoque de la empatía para el análisis de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos. La inclusión de la empatía no permite analizar la enorme complejidad que tienen nuestras relaciones con los demás animales. Estas no pueden ser analizadas desde una perspectiva ética consistente ni abarcadora. Tampoco permiten ver dichas relaciones como parte de una problemática mayor que incluiría una dimensión política de las relaciones humano-animales. Ni la compasión ni la empatía permiten, por sí mismas, desarrollar una concepción coherente y consistente de estos problemas. Tan sólo prescriben obligaciones éticas individuales de naturaleza opcional, i.e., “deberes de caridad”.

CAPÍTULO XI.

Regulación v. Abolición. Dos modelos contrapuestos en el debate contemporáneo

A. Bienestarismo y abolicionismo

Hasta ahora hemos analizado la discusión teórica de las éticas animales. En ella se planteaban preguntas sobre si los intereses de los demás animales deben ser considerados a la par que los humanos; sobre si pueden tener derechos en sentido estricto; o si se les debe otorgar consideración moral basándonos en otros criterios, tales como su capacidad de sufrir, sus capacidades cognitivas, emocionales y sociales; o la compasión y la empatía que podemos sentir hacia ellos. Sin embargo, el debate reciente de las éticas animales, en sus aspectos pragmáticos, oscila alrededor de dos posturas: El *bienestarismo* y el *abolicionismo*. Independientemente del paradigma teórico elegido, la teoría ética utilizada o los términos empleados, en la práctica todos los autores deben responder una pregunta estratégica: cuál es el objetivo que quieren lograr y qué tipo de cambios se necesitan para ello. El debate entre bienestarismo y abolicionismo tiene una significación más profunda que la mera confrontación de ideas. Es un ejemplo del paso de la teoría a la práctica y, como veremos más adelante, prefigura la transición de la ética a la política.

El *bienestarismo* es una perspectiva filosófica que defiende que la solución a los problemas planteados por las éticas animales es lograr regulaciones progresistas que minimicen el sufrimiento de los animales no humanos, pero sin abolir su uso y explotación. Para conseguirlo, los *bienestaristas* proponen mejoras graduales de la legislación de bienestar. El objetivo es lograr unas condiciones de vida mínimamente dignas o humanitarias para los animales no humanos, dentro de las condiciones de uso que les imponen las comunidades humanas. El abolicionismo, por su parte, se opone a

toda medida de compromiso y defiende una visión radical de los derechos de los animales.

El *abolicionismo* es un movimiento de liberación animal abocado hacia la total eliminación de cualquier forma de cautiverio, uso y explotación de los animales no humanos. Para sus defensores, la única manera de resolver la problemática discutida es la total eliminación de las relaciones de explotación entre la especie humana y las demás especies. Para conseguirlo proponen, entre otras cosas, la eliminación de las distintas industrias que se lucran de la matanza y utilización de los demás animales o se aprovechan de su cautiverio (industrias de producción agropecuaria, pesquera, biomédica, del entretenimiento, etc.); la liberación de todos los animales en cautiverio; y la exigencia moral de un estilo de vida vegano. No contentos con la liberación animal, los abolicionistas van más allá. Para ellos, la única solución del problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos es la total separación entre las especies. Esta última postura del abolicionismo ha sido catalogada por algunos defensores de los derechos animales como un “apartheid inter-especie”. (Kymlicka, 1996; Donaldson, 2011)

Comprender los detalles del debate entre abolicionismo y bienestarismo no es fácil. El problema es que el bienestarismo es una amplia categoría que puede incluir una pléyade de distintos posicionamientos teóricos. Aunque el enfoque bienestarista es, de facto, aceptado por la mayoría de los autores, en la práctica existen muy pocos teóricos de dicha postura. Por otro lado, la mayoría de los autores de uno y otro bando no discuten directamente sus puntos de vista. Una de las excepciones es el libro: *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?* (2010). En él, uno de los más conocidos defensores del abolicionismo, Gary Francione confronta al Dr. Robert Garner. Garner es uno de los primeros teóricos políticos en discutir la temática de las éticas animales dentro del ámbito político. Es importante señalar que Garner no representa el bienestarismo clásico. Por ejemplo, no cree que la actual legislación del bienestar animal sea capaz de confrontar el problema y reconoce que la visión instrumentalista de los animales ha de ser superada mediante una eventual concesión de derechos. Estos derechos, sin embargo, serían de una categoría distinta de los derechos de los seres humanos, pues los intereses

de los demás animales “cuentan menos” a la hora de establecer comparaciones. Esto, por supuesto, no significa que se puedan permitir los excesos que se comenten diariamente en el nombre de los intereses comerciales. A diferencia del bienestarismo tradicional, Garner considera que el criterio no puede ser una simple condena del “sufrimiento innecesario”. Lo que se considera “innecesario” es algo que debe y puede cambiar. Por ejemplo, los intereses económicos de algunas compañías dedicadas a la cosmetología, o los intereses que pueda tener la industria del entretenimiento no serían considerados de suficiente peso para causar daño o muerte a los demás animales.

Algunos han llamado su postura neobienestarismo (*New Welfarism*) para diferenciarlo del bienestarismo tradicional. (Francione 2010; 2008) A pesar de ello, sus argumentos son representativos de lo mejor que dicha postura puede ofrecer teóricamente. En este capítulo utilizaremos el citado libro como referente para resumir los puntos principales de ambos enfoques. El libro está dividido en tres partes. En la primera, titulada: “The abolition of animal exploitation” Gary Francione defiende la postura abolicionista desde una perspectiva legal. En la segunda, titulada: “A defence of a broad animal protectionism”, Robert Garner, defiende una noción amplia del bienestar animal desde una perspectiva política. Por último, se ofrece un debate entre los dos autores. En este capítulo sintetizamos las posturas de ambos autores.

B. A favor de la abolición: la postura abolicionista de Gari Francione

Gary Francione es abogado y profesor de derecho en la Universidad de Rutgers, EE.UU. Francione, es un conocido teórico de las éticas animales y el más célebre defensor de la vertiente abolicionista de los derechos animales. Según esta vertiente, todas las leyes diseñadas para promover el bienestar animal son deficientes tanto a nivel teórico como práctico. Por un lado perpetúan el estatuto jurídico de propiedad que tienen los animales no humanos. Por el otro sólo consiguen crear una falsa complacencia en el público que termina aceptando el statu quo, es decir, la idea de que está bien utilizar a los demás animales como cosas siempre y cuando éstos estén “saludables” y “felices”. Francione considera que, la única alternativa moralmente aceptable es liberar a todos los

animales de sus jaulas, mantener una estricta dieta vegana y eliminar todo tipo de explotación hacia los animales no humanos. No pueden existir relaciones justas entre las comunidades humanas y los demás animales, pues los primeros siempre terminan explotando a los segundos. Para evitar la explotación animal, la única alternativa éticamente aceptable es su liberación y la total separación entre ellos y nosotros. En el caso de los animales domésticos, esto implica su eventual extinción. En el de los animales salvajes, la doctrina aplicable es la de “dejarlos ser”, es decir, dejar de afectar sus vidas, sus hábitats y, en general, evitar toda interacción con ellos en la medida de lo posible.

La posición de Francione se fundamenta en el principio de que todos los animales no humanos sintientes tienen el mismo valor moral que los seres humanos y que tenemos la obligación moral de abolir todo uso de animales, independientemente de cuan "humanamente" los tratemos. Esto, a su vez, se basa en el reconocimiento de la *personeidad* animal y las consecuentes implicaciones filosóficas y legales que conlleva. Francione argumenta que los animales no humanos tienen el mismo estatuto jurídico que tenían los esclavos: pueden ser tratados como objetos de compraventa y utilizados para el beneficio de los seres humanos, es decir, tienen el estatuto jurídico de propiedad. Contra este estado de cosas, Francione afirma que “el veganismo ético es un reconocimiento de la *personeidad* moral de los animales” (p. 15). Este estatuto de persona es incompatible con el estatuto de propiedad así como con cualquier uso de los animales no humanos, incluso si son tratados "humanamente" (p. 4).

El estatuto de persona de los animales no humanos se basa en una única característica cognitiva: la sensibilidad. Francione admite que existen diferencias relevantes entre la mente humana y la de otros animales. Sin embargo, no se pueden utilizar estas diferencias para justificar nuestra explotación de los animales no humanos. No podemos justificar su sufrimiento en experimentos ni su muerte en la industria agropecuaria y en otras empresas humanas (p. 19). Hacerlo sería falaz porque dichas diferencias no son relevantes para determinar la capacidad cognitiva más importante para la ética: la sensibilidad.

Por otro lado, se podría alegar, como hace el utilitarismo, que siempre y cuando no sufran, matarlos no es un mal para ellos. No se les puede violar un interés en vivir, ya que son incapaces de comprender un proyecto de vida o imaginar un futuro a largo plazo. Sin embargo, Francione rechaza este argumento por considerarlo contradictorio. El origen de esta contradicción consiste en afirmar que un ser sintiente no tiene interés en seguir sintiendo. “Decir que no se le hace daño a un ser sensible cuando se le mata es negar precisamente el interés más importante para el cual existe la sensibilidad, pues ésta sirve para perpetuar la vida” (pp. 15-16).

Además de presentar argumentos principialistas y jurídicos, Francione hace uso de argumentos de índole consecuencialista y pragmática. Algunas de sus razones están dirigidas a condenar el *bienestarismo*. Otras están dirigidas a persuadir al público de la idoneidad de la dieta vegana o de la conexión entre veganismo y ecologismo. Por ejemplo, Francione dice: “no hay absolutamente ninguna prueba de que la normativa del bienestar animal, incluso reformada, pueda reducir el uso de animales en el futuro” (p. 26). Por otro lado, afirma que la mayoría de las enfermedades humanas se deben al consumo de productos de origen animal y que los mismos son “un desastre para el medio ambiente” (pp. 28-29). Por último, acusa al *bienestarismo* de no haber logrado disminuir el uso de los animales no humanos (p. 47) y a los grupos de defensa de los animales (animal advocacy groups) de ayudar a la industria de la carne (p. 46).

Como era de esperar, la naturaleza categórica de tales afirmaciones confronta no pocos problemas. La espinosa cuestión de cómo hacer frente a las necesidades de los miles de millones de seres no humanos en un planeta con recursos limitados se responde de una manera muy simple desde la perspectiva abolicionista. Para Francione, lo correcto es liberar a todos los animales enjaulados y devolverlos a su hábitat. Sin embargo, esto no es posible con los animales domésticos. Para ellos la única solución que queda es la esterilización:

Debemos dejar de traer animales al mundo [...]... No tiene sentido decir que hemos actuado inhumana y moralmente en la domesticación de los animales no

humanos, pero ahora estamos comprometidos con lo que les permite continuar para reproducirse. (p. 1-5)

Para Francione, “no importa cuán bien tratemos a nuestros animales de compañía, lo cierto es que son completamente dependientes de los seres humanos para todos los aspectos de su existencia.” (p. 79) Por lo tanto, “la esterilización está en consonancia con los programas abolicionistas (p. 80). Francione no ve absolutamente ninguna posibilidad de desarrollar relaciones justas entre las comunidades humanas y los animales no humanos. Para él, el mero hecho de que los animales domésticos sean dependientes de nosotros, peor aún, que hayan sido “diseñados” para ello mediante la cría, es una muestra de que se trata de una relación de dominación y opresión de principio a fin. Por lo tanto, no puede convertirse en una relación de justicia ni de ecuanimidad. Esto es independiente del buen o mal trato que se les dé pues incluso “las mejores condiciones de vida todavía implican una situación enormemente antinatural para estos animales. Por otra parte, al final, no dejan de ser de nuestra propiedad.” (p. 79)

El objetivo del abolicionismo es lograr un cambio de paradigma en nuestra relación con los demás animales, pero para lograrlo hace falta dar un giro de 180 grados en el enfoque actual. Francione considera que la mejor opción es desarrollar un programa de educación vegana con metas claras, inequívocas y no violento, dirigido a la abolición de todo uso de animales (p. 85). Incluso considera que si este programa se hubiera puesto en práctica, en lugar del enfoque bienestarista dominante, probablemente “habría cientos de miles de veganos más de que los que hay hoy en día” (p. 65).

Las críticas más fuertes que se le pueden hacer a este programa han venido de los mismos defensores de los derechos animales. Algunos de ellos, incluso originariamente afines a la postura abolicionista. En particular, cabe destacar las críticas de Will Kymlicka y Sue Donaldson (2011), para quienes dicha postura demuestra la bancarrota del pensamiento abolicionista. No sólo se trata de un desastre estratégico, sino que es intelectualmente insostenible. En cuanto a lo primero, critican que reclamar el cese de todas las relaciones con los animales domésticos sería un desastre estratégico para el movimiento de los derechos animales porque una gran parte de la población ha llegado a

su preocupación por los derechos de los animales precisamente a través de su relación con sus animales de compañía. Esto les ha abierto los ojos a la riqueza emocional de la vida de los animales, a su individualidad, a su capacidad de ser agentes de su propia vida y a la posibilidad de tener una relación con otros animales que no se base en la explotación. (S. Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 78) Insistir en que el apoyo a los movimientos pro derechos animales requiere condenar todas estas relaciones es alienar a un sinnúmero de potenciales partidarios.

Por otro lado, señalan los autores, esta posición se basa en una serie de falacias y mal entendidos acerca de las relaciones entre humanos y animales. Amalgama diferentes aspectos de la domesticación, tales como la intención de la domesticación y el proceso de domesticación, con el hecho de la dependencia y con el tratamiento real de los animales domésticos y los sintetiza en un acto primigenio intrínsecamente malvado: la domesticación. (2011, p. 78) Según esta visión, no importa cómo tratemos a los animales domésticos (así sea de manera cariñosa y humana o de manera cruel y explotadora) la maldad intrínseca de este acto “anti-natural” contamina cualquier posibilidad de que tengamos una relación ética con los animales domésticos. Esto es un argumento falaz para Kymlicka y Donaldson.

Los autores ofrecen un ejemplo análogo. A finales del siglo XIX, justo después de abolirse la esclavitud, una de las soluciones propuestas para “redimirnos” por el mal que causamos a los esclavos era esterilizarlos, expulsarlos del continente americano y reenviarlos a África. Pero de la misma manera que el mal de la esclavitud no se podría haber expiado negando a los antiguos esclavos su derecho a ser miembros de la comunidad americana o negando su derecho a reproducirse y fundar familias, tampoco puede serlo en el caso de los animales domésticos. Incluso si damos por cierto, como hacen Kymlicka y Donaldson, que el proceso de domesticación fue un mal similar a la esclavitud.

C. A favor de la regulación: El neobienestarismo de Robert Garner

Robert Garner es profesor de política en la Universidad de Leicester, Reino Unido, donde se ha especializado en el campo de la protección animal. Garner fue uno de los primeros autores en incluir la teoría política en el debate de las éticas animales. En particular ha trabajado la intersección entre ambas disciplinas. El foco de sus investigaciones es la protección de los intereses de los animales dentro de la tradición liberal. En sus libros, Garner analiza dificultades tales como el costo que implicaría para las sociedades liberales el otorgar derechos a los animales; el impacto que tendría en la noción liberal de neutralidad filosófica en la persecución del bien; y la protección de la autonomía humana. Al igual que Gari Francione, Robert Garner es vegano por convicciones éticas y considera que el veganismo sirve como instrumento de cambio político si forma parte de un programa político más amplio que fomente un trato más ético a los animales no humanos.

El enfoque de Garner es cualitativamente distinto al de Francione: antepone la práctica a la teoría y la estrategia política a las convicciones éticas. Para él: " es fundamental distinguir entre lo que está prescrito por la ética y lo que es alcanzable política o estratégicamente, ya que cualquier discurso moral que pretenda ser viable debe tener en cuenta algo más que principios racionales y éticos" (G. Francione & Garner, 2010, p. 105). En resumen, cualquier teoría ética debe ser viable políticamente si quiere conseguir sus objetivos de cambio. Esto implica estar dispuesto a discutir con otros grupos políticos con intereses opuestos, a negociar y ceder y a llegar a un compromiso. Una filosofía como el abolicionismo no puede lograr esto porque sus exigencias son excesivamente radicales y sus posturas demasiado rígidas.

Al igual que Francione, subraya que la sensibilidad es un factor crucial para atribuir consideración moral a los demás animales, pero esto no equivale a decir que los animales sean personas o que tengan *personalidad* (personhood). (p. 113) Por ejemplo, la muerte para los seres humanos implica la pérdida del futuro, es decir, de toda una serie de expectativas, creencias, deseos, metas, proyectos de vida, etc., que los demás animales no

tienen. Se trata de experiencias que son de una naturaleza cualitativamente distinta a las experiencias que otros animales pueden tener. (p. 116)

En respuesta a la afirmación de Francione de que las medidas de bienestar animal han sido contraproducentes porque sólo hacen que la gente se sienta más cómoda comiendo carne de “animales felices” (“happy animals”), Garner sostiene que las mejoras son en sí mismas deseables, y que hablar de la supuesta eficacia de las campañas veganas es un enunciado especulativo altamente cuestionable (p. 122). Argumenta, contra Francione, que de haber puesto en vigor una agenda abolicionista años atrás la situación actual sería mucho peor que con la actual normativa de bienestar animal. La realidad política es que ningún país del mundo ha prohibido el uso de animales en la investigación médica o la práctica de utilizarlos como una fuente de alimento (p. 125). Esto no significa que Garner esté de acuerdo con todo lo logrado hasta ahora en la normativa vigente. De hecho, gran parte de lo que está actualmente permitido bajo la égida del bienestar de los animales debe ser prohibido (p. 119). El problema radica en que si queremos cambiarla tenemos que proponer, al mismo tiempo, medidas que ofrezcan ciertos beneficios a los seres humanos. De lo contrario, hay pocas esperanzas de que sean aprobadas: “es poco probable que una medida que no promueva beneficios para los seres humanos vaya a tener una gran audiencia” (p. 126).

El problema fundamental del abolicionismo es que sus objetivos no son realistas porque el principio del cual parten, que los animales tienen un estatuto moral idéntico al de los seres humanos, no es aceptado por la gran mayoría de la sociedad (p. 143). Una y otra vez, Garner enfatiza la necesidad de comprender la naturaleza y objetivos del debate político en una sociedad democrática. Esto debe ser el punto de partida de toda teorización que pretenda lograr un cambio:

[...] la batalla de ideas en una sociedad democrática liberal se lleva a cabo en un universo plural. Su objetivo final no es que un conjunto de ideas triunfe sobre otras, sino que los miembros de una comunidad política puedan convivir en una pluralidad de ideas e intereses (2010, p. 148)

Esta es una distinción vital tanto en el debate de las éticas ecosistémicas como en el debate actual de las éticas animales. Se trata de la creencia de que la problemática entre las comunidades humanas y los animales no humanos puede ser resuelta enfocándose en su dimensión moral.

Según explica Garner, es pertinente hacer una distinción entre la filosofía política y la filosofía moral. En general, la filosofía política difiere de la filosofía moral en que ha de tener en cuenta no sólo la validez de sus principios y normas morales, sino las realidades de la vida política. (2010, p. 148) De lo contrario se arriesga ser descartada como una teoría utópica, irrealizable y políticamente irrelevante. A diferencia de la filosofía pura, una teorización adecuada sobre la política debe centrarse en el ámbito de las vivencias y de las experiencias humanas. Esto se hace en base a ciertos principios fundamentales que permiten la convivencia política.

Por supuesto, las intuiciones morales pueden y deben ser tomadas en consideración, pero sólo de una manera limitada. En la mayoría de los estados democráticos, los principios fundamentales de la justicia establecen que cada ciudadano tiene derecho a defender su propia visión de lo que considere el bien. De igual forma, dichos principios establecen que tiene derecho a elegir la jerarquía de valores que desee de acuerdo a sus creencias o intuiciones. Cada ciudadano puede utilizar los medios que considere apropiados para alcanzar su ideal de la buena vida, siempre y cuando con ello no viole el derecho de los demás a perseguir sus propios fines y proyectos de vida. En todo ello, debe respetar la ley y los principios fundamentales que garantizan una sana convivencia.

Aunque Garner no lo menciona, parte de esta discusión se recoge en la diferencia que establece la filósofa española Adela Cortina entre lo que llama “éticas de máximos” y “éticas de mínimos”. Según esta perspectiva, en una sociedad democrática existe una jerarquía de valores morales compartidos por todos los ciudadanos. Por ejemplo, el respeto por las personas y su autonomía, el respeto a la libertad de conciencia y a la igualdad fundamental de todos ante la ley, etc. Estos son valores fundamentales que garantizan la existencia de los principios de una sociedad democrática y de una sana

convivencia. Por ello, llama éticas de mínimos a aquellas teorías éticas que trabajan con estos valores. Por otro lado, llama éticas de máximos a todas aquellas éticas que permiten que los ciudadanos puedan elegir la jerarquía de valores que consideren apropiada para alcanzar su ideal de vida, la búsqueda de la felicidad o la vida buena.

Gran parte de la problemática de las éticas animales, sin embargo, va más allá de la ética. Tanto las éticas de máximos como las de mínimos quedan dentro de la conciencia individual del ciudadano. Si bien las obligaciones que se derivan de ellas son moralmente exigibles, el foro donde se realiza esta exigencia es el foro moral. Sólo una pequeña parte de sus obligaciones pasan a ser legalmente exigibles en un foro público, por ejemplo, la prohibición del asesinato, la tortura, el robo, la estafa, etc. Estas son prohibiciones sobre las cuales el estado ha decidido legislar porque considera que sus violaciones atentan contra los principios fundamentales de la justicia. Como observa Garner, el problema es más profundo de lo que parece. No se trata de un problema solucionable desde la ética. A menos que la discusión entre a la arena política, las probabilidades de que se logre una mejora en las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos son poco realistas.

En lo que se refiere a posturas morales divergentes, los estados democráticos han mantenido el principio de neutralidad, tratando siempre de armonizar los distintos intereses de cada parte, pero teniendo en mente la convivencia y los derechos fundamentales. El principio liberal de neutralidad ha sido la fuerza motriz detrás de lo que muchos consideran como la legislación de posguerra más ilustrada. Ejemplo de ello puede verse en las recientes decisiones del Tribunal Supremo de los EE.UU. sobre el derecho de las parejas homosexuales a casarse. También puede verse en la política de la mayor parte de los estados democráticos de enfocar el aborto procurado como un derecho de la mujer sobre su propio cuerpo. Al respecto, Garner cita a John Rawls, quien en sus libros destacaba la importancia de mantener un “equilibrio reflexivo” en la búsqueda de decisiones políticas coherentes. Este equilibrio reflexivo se refiere a un tipo de deliberación en el cual revisamos ciertos principios racionales mediante nuestras intuiciones morales llevando a cabo un balance entre nuestras creencias generales y nuestros juicios particulares.

Según Garner, una deliberación pública de este tipo daría como resultado un amplio consenso en que ha de eliminarse el sufrimiento innecesario que causamos a los demás animales. Por supuesto, esto no es suficiente. Garner acepta las críticas que se le han hecho al programa bienestarista en las últimas décadas. Considera necesario que las leyes reflejen mejor la preocupación moral que existe hacia el maltrato y abuso que reciben millones de animales. Sin embargo, esto no significa que haya que tirar por la borda todo el programa del bienestar animal. Es necesario preguntarse qué se les debe a los animales no humanos como cuestión de justicia. Para ello, la ética no es suficiente, pues las normas que propone son opcionales. Las protecciones que les corresponden a los demás animales como seres sintientes deben tener fuerza legal y no pueden ser dejadas a la mera conciencia ética de cada cual. Tampoco pueden ser modeladas sobre los intereses de las corporaciones y los grandes intereses. El estado debe intervenir, pero para hacerlo debe tomar en consideración cuáles son los derechos de los animales y cuáles son nuestras obligaciones hacia ellos. Por lo tanto, una explicación adecuada de nuestras obligaciones hacia los demás animales debe tener como marco teórico una teoría de la justicia. Garner propone que para comenzar nos concentremos en el ámbito que más consenso genera entre todos los sectores (eticistas, activistas, defensores de los derechos animales y el público en general): el sufrimiento animal.

La ventaja de concentrarse en eliminar el *sufrimiento innecesario* es que maximiza el apoyo del público, pues es algo en lo que todos los sectores pueden estar de acuerdo y es progresista, pues en las últimas décadas lo que se considera "innecesario" se ha ampliado. Actualmente existe una mayor conciencia pública respecto al sufrimiento animal, la cual puede ser utilizada para preparar el camino para grandes cambios en las normas culturales, sociales y políticas que regulan el trato a los animales (p. 142). La necesidad de estos cambios y la preocupación pública por el bienestar animal hacen que esta sea una pregunta que va más allá de la ética. Entra de lleno en el campo de la política.

Resumen

El *abolicionismo* es un movimiento de liberación animal abocado hacia la total eliminación de cualquier forma de cautiverio, uso y explotación de los animales no humanos. Para el *abolicionismo*, la única manera de resolver el problema de las comunidades humanas y los animales no humanos consiste en: la total eliminación de las distintas industrias dedicadas a la explotación animal; la liberación de todos los animales no humanos en cautiverio; la transformación de todos los ciudadanos a un estilo de vida vegano y la total separación entre las especies.

Gari Francione considera que el problema de nuestras relaciones con los demás animales puede ser resumido en que los tratamos como propiedad y mercancía. Francione considera que para solucionarlo es necesario conceder el estatuto jurídico de persona a todos los animales no humanos capaces de sentir y de tener una vida subjetiva propia. Una vez se haya logrado esto propone la total abolición de toda práctica explotadora con ellos. Esto incluye la liberación de todos los animales de sus jaulas y la eliminación de toda relación humana con los demás animales. Es decir: un “apartheid inter-especie”. (Donaldson y Kymlicka, 2011)

El *bienestarismo* es una perspectiva filosófica que defiende que la solución a los problemas planteados por las éticas animales es lograr regulaciones progresistas que minimicen el sufrimiento de los animales no humanos, pero sin abolir su uso y explotación. Los *bienestaristas* proponen mejoras graduales de la legislación de bienestar. El objetivo es lograr unas condiciones de vida mínimamente dignas o humanitarias para los animales no humanos, dentro de las condiciones de uso que les imponen las comunidades humanas.

Robert Garner no representa el bienestarismo clásico. Algunos han llamado su postura *neobienestarismo*. Considera que eventualmente se deben conceder derechos a los animales no humanos. Estos derechos, sin embargo, serían de una categoría distinta de los derechos que se conceden a los seres humanos. A la hora de sopesar los intereses de los demás animales, éstos han de contar menos que los nuestros. A pesar de ello, su

neobienestarismo rechaza el uso meramente instrumental de los animales no humanos en la industria y las regulaciones de bienestar animal actuales. El criterio de lo que se considera un “sufrimiento innecesario” debe adaptarse a los tiempos.

La virtud del enfoque de Garner es que reconoce que los problemas discutidos van mucho más allá de la ética y no pueden ser solucionados sin incluir una dimensión política. Es necesario preguntarse qué se les debe a los animales no humanos como cuestión de justicia. Para ello, la ética no es suficiente, pues las normas que propone son opcionales. Para Garner, las protecciones que les corresponden a los demás animales como seres sintientes deben tener fuerza legal y no pueden ser dejadas a la mera conciencia ética de cada cual.

El debate entre bienestarismo y abolicionismo es un ejemplo del paso de la teoría a la práctica. Los posicionamientos teóricos se ven forzados a definir con claridad cuáles son sus objetivos a corto y a largo plazo. De la misma manera, también deben especificar qué cambios se requieren para conseguirlos. Al abordar la dimensión pragmática, el debate entre bienestarismo y abolicionismo prefigura la transición de la ética a la política.

CAPÍTULO XII.

El estatuto jurídico de los grandes primates

Desde que Tom Regan publicara *The Case for Animal Rights* (1983a) y fundamentara la concesión de derechos en el concepto de “sujeto de una vida”, las discusiones en el ámbito de las éticas animales han girado alrededor de la noción del estatuto moral de los animales no humanos. La cantidad de obras publicadas al respecto es abrumadora, superando el millón de resultados y constituyendo el grueso de la discusión en las éticas animales. La idea general es que ciertos animales merecen un estatuto moral especial en virtud de sus complejas capacidades cognitivas y sensitivas.

Como vimos en el capítulo dedicado a Regan, éste considera que los animales más desarrollados cognitivamente deben ser considerados “fines en sí mismos”. Esto incluye a aquellos animales que son capaces de tener creencias y deseos, percibir el mundo como un sujeto, poseer memoria y un sentido de futuro, entre otras cosas. Para Regan, dichos sujetos de una vida son seres con valor intrínseco o inherente. Esto exige un trato respetuoso y la prohibición de causarles dolor y sufrimiento, utilizarlos como meras cosas o matarlos. (Regan, 1983). Regan abre la puerta a la idea de que los derechos de los animales y los derechos humanos provienen del mismo fundamento. Sin embargo, pesar de la crítica filosófica de Regan, la ley no reconoce el estatuto de “sujeto de una vida”. Todo intento de otorgar derechos inviolables a los animales no humanos debe pasar por el concepto de persona jurídica. Para la ley, sólo existen dos estatutos jurídicos: el de persona y el de cosa y ambos están nítidamente delimitados.

En la mayoría de los países del mundo, el estatuto jurídico de un animal es el de una cosa y, por siglos, ha existido una gran muralla legal que separa las cosas legales de las personas jurídicas. Por un lado, las cosas legales son invisibles para los jueces. No tienen derechos legales y sólo existen como propiedad. Para muchos autores, el estatuto jurídico de propiedad hace que los animales no humanos tengan el mismo estatuto que tenían los antiguos esclavos (Benton & Redfearn, 1996; Cavalieri & Singer, 1996; S.

Donaldson & Kymlicka, 2011; G. L. Francione, 2008; Jamieson, 1993a; T. Regan, 2004; Rollin, 2006; S. Wise, 2000). En el otro lado de esa “pared legal” se encuentran las personas jurídicas. Las personas jurídicas son muy visibles para los jueces: cuentan para la ley. Pueden tener muchos derechos. (Wise, 2000). De hecho, tienen la capacidad de un número infinito de derechos. Pueden poseer otros animales como propiedad y, para todos los efectos, son sus amos. El estatu quo actual dice que todos los seres humanos son personas jurídicas. Por otro lado, los animales no humanos sólo existen jurídicamente como cosas. Si bien pueden gozar de algunos derechos otorgados por ley, su naturaleza es distinta a la de los derechos que pueden tener los humanos.

Curiosamente, ser persona jurídica no es hoy sinónimo de ser persona natural. Durante siglos, muchos seres humanos fueron considerados cosas legales. Los esclavos, las mujeres y los niños fueron considerados cosas legales durante la mayor parte de la historia humana. De hecho, una gran parte de la lucha de los derechos civiles en los últimos siglos ha consistido en penetrar ese muro y trasladar estas “cosas” humanas al otro lado de la pared para que se conviertan en personas jurídicas. (S. Wise, 2000) Por otro lado, el estatuto de persona jurídica nunca ha estado limitado a los seres humanos. Como vimos en el parágrafo dedicado a Cohen, hay personas jurídicas que ni siquiera están vivas. Por ejemplo, las corporaciones son personas jurídicas. En la historia humana se han dado ejemplos aún más radicales que demuestran que la concesión de personalidad jurídica no depende de la pertenencia a la especie humana. Durante el periodo colonial, un tribunal de la India Británica sostuvo que tanto un ídolo hindú como una mezquita eran personas jurídicas. Incluso en fechas muy recientes se han producido asombrosos cambios legales. Por ejemplo en el año 2000, el Tribunal Supremo de la India sostuvo que los libros sagrados de la religión sij eran una persona jurídica; en 2012, el río Whanganui de Nueva Zelanda fue reconocido como persona jurídica con el derecho propietario de ser dueño de su propio cauce. (Postel, 2012) y en 2013 en India, el Ministro de Medioambiente y Flora prohibió el uso de delfines y otros cetáceos en zoológicos acuáticos por considerar que “son personas no humanas con derechos propios”. (Jamwal, 2013)

Todo ello ha motivado a que distintos movimientos hayan tratado de extender el concepto de persona jurídica hacia otros animales no humanos. De particular interés han sido los intentos de incluir bajo esta categoría a los animales más cercanos, evolutiva y cognitivamente, a los seres humanos. En particular, a los simios o grandes primates. Entre los intentos más destacados están el Proyecto Gran Simio (PGS) fundado en 1993 por Peter Singer y Paola Cavalieri y el Nonhuman Rights Project, fundado por Steven M. Wise en 2007. Sus miembros reclaman una extensión del igualitarismo moral que incluya, además de los humanos, a todos los grandes primates. Para lograrlo, piden que se extienda el estatuto moral de persona a las restantes especies que lo componen: chimpancés, gorilas, bonobos y orangutanes.

Estos proyectos han cosechado algunas victorias a nivel internacional. Por ejemplo en España en mayo de 2006 se consiguió hacer una propuesta de ley en el parlamento español para conceder algunos de los derechos que propone el Proyecto Gran Simio. La propuesta sin embargo nunca se discutió y caducó en 2008. Por otro lado, los reveses han sido la norma. En enero de 2008 el Tribunal Supremo de Austria decidió denegar la solicitud de conceder el estatuto de persona al chimpancé llamado Matthias “Hiasl” Pan con el propósito de proveerle de un tutor legal. En Estados Unidos, el Nonhuman Rights Project (NhRP) ha presentado cuatro casos ante los tribunales de Nueva York. Utilizando el recurso de Habeas Corpus, el NhRP lleva pidiendo desde hace varios años que se reconozca el derecho a la libertad corporal de los chimpancés a los cuales representa: Tomy, Leo, Hércules y Kiko. Sin embargo, la Corte Suprema de Nueva York denegó tal recurso. El revés sufrido por el caso de Tommy sirvió posteriormente para denegar el mismo recurso en los casos de Hércules y Kiko.

Hasta ahora, sólo Nueva Zelanda y el Reino Unido han reconocido algunos de los derechos defendidos, si bien no queda claro cuál es el estatuto jurídico a los mismos. Aún así, estos son los proyectos de mayor envergadura para conceder personalidad jurídica a miembros de otras especies. En este capítulo analizamos estos y otros proyectos que buscan que se reconozca el estatuto jurídico de persona a los grandes primates.

A. El proyecto Gran Simio

El Proyecto Gran Simio (Great Ape Project) es una organización internacional fundada en 1993 por Paola Cavalieri y Peter Singer. Su objetivo es luchar por la concesión del derecho a la *vida*, a la *libertad* y a la *no tortura* para los grandes primates no humanos. Por el término “Grandes Primates”, los autores se refieren a las cinco especies aún existentes de la familia hominidae: humanos, chimpancés, gorilas, orangutanes y bonobos. Los derechos por los que luchan son derechos básicos y universales que actualmente sólo cubren a los seres humanos. Su objetivo sería extenderlos a todos los homínidos.

La iniciativa fue dada a conocer con la publicación de un libro del mismo nombre que recoge contribuciones de diversas disciplinas: filosofía, psicología, genética, etología, sociobiología, antropología y derecho. Los ensayos se engarzan dentro de una estructura dividida en cuatro partes (“encuentros con primates libres”, “conversaciones con primates”, “similitudes y diferencias” y “ética”). La misma permite un análisis amplio de la problemática de las relaciones de los seres humanos con sus congéneres simios y está dirigida al objetivo de conceder derechos básicos a los grandes primates. En el epílogo (The Great Ape Project –and beyond), Peter Singer y Paola Cavalieri comparan su proyecto con la lucha por los derechos humanos que culminó con la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (DUDDH) de 1948. Para ello, argumentan, es necesario que las Naciones Unidas aprueben un proyecto similar para los grandes simios.

Siguiendo la usanza de las grandes tradiciones ilustradas de los derechos humanos (la Declaración de independencia de los EE.UU. y la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano en Francia), Peter Singer y Paola Cavalieri, incluyen una *Declaración sobre los Grandes Primates* en su prefacio. El texto íntegro dice así:

Pedimos la extensión de la comunidad de iguales para que incluya a todos los Grandes Primates: humanos, chimpancés, bonobos, gorilas y orangutanes. La «comunidad de iguales» es la comunidad moral dentro de

la cual aceptamos ciertos principios morales básicos o derechos como reguladores de nuestras relaciones mutuas y exigibles por ley. Entre estos principios o derechos se encuentran los siguientes:

1. El derecho a la vida. Han de protegerse las vidas de los miembros de la comunidad de iguales. No está permitido matar a miembros de la comunidad de iguales excepto en ciertas circunstancias estrictamente definidas, como la defensa propia.
2. La protección de la libertad individual. No está permitido privar de su libertad a los miembros de la comunidad de iguales; si se los encierra sin juicio legal, tienen derecho a ser liberados de inmediato. La detención de quienes no han cometido ningún delito, o de quienes no tienen responsabilidad jurídica, sólo debe permitirse si puede probarse que es por su propio bien, o que es necesaria para proteger al resto de los integrantes de la comunidad de iguales de uno de sus miembros que claramente sería un peligro para los demás en libertad. En tales casos los miembros de la comunidad de iguales tienen derecho a apelar ante un tribunal, bien directamente o bien —si carecen de la capacidad relevante— a través de un abogado.
3. La prohibición de la tortura. Infligir deliberadamente un dolor severo a un miembro de la comunidad de iguales, tanto si es por diversión como si se alegan supuestos beneficios para otros, se considera tortura y está prohibido.

(Cavalieri & Singer, 1996, p. 4)

Como vemos, los autores exigen la extensión de lo que denominan la “comunidad de iguales” a los Grandes Primates. Esta *comunidad de iguales* se entiende como una comunidad moral y jurídica que concede garantías o básicas y universales a sus miembros. No es de extrañar que sean los mismos derechos que ya existen para los seres humanos. Se trata de derechos fundamentales e irrefragables, es decir, aquellos cuya

protección es exigible en toda circunstancia y que no pueden ser contrarrestados por otras consideraciones o intereses ulteriores.

El último derecho se fundamenta en la vulnerabilidad y en la capacidad de sufrir de los seres humanos. Al ser éstas características comunes, no sólo de los primates, sino de todos los mamíferos, la protección buscada es generalmente considerada razonable, dentro de ciertos parámetros. Todos los autores de éticas animales y el público en general consideran que la protección contra el sufrimiento animal es un asunto fundamental y de gran urgencia. La única discusión es si es necesario consagrarla como un derecho fundamental o si queda cubierta por las actuales regulaciones de protección animal. Los otros dos derechos, sin embargo, se derivan de la condición de persona, ya sea desde una perspectiva legal o filosófica. Como veremos más adelante, esto complica el debate, tanto filosófico como jurídico. Dichas garantías (derecho a la vida y libertad) decantan al PGS hacia una estrategia definida: lo primero es conseguir el reconocimiento de la personalidad jurídica más allá de la especie humana.

Los autores consideran que las garantías de la “comunidad de iguales” les han sido denegadas a los restantes miembros de la familia homínida de manera injusta y arbitraria. En primer lugar porque poseen todas las capacidades necesarias para tener estos derechos: son animales sensibles, vulnerables y con capacidades cognitivas, sociales y emocionales altamente desarrolladas. Además, su cercanía evolutiva con nuestra especie es innegable. En el caso de los chimpancés existe cerca de un 98% de similitud genética con los humanos y entre un 97% y 96% en el caso de los demás homínidos. La extensión de estas tres protecciones fundamentales a la vida, a la libertad y a la integridad física, mental y emocional no son las únicas extensiones posibles, pero sí las más urgentes.

El hecho de que el PGS haya hecho énfasis en la inclusión de los Grandes Primates en la “comunidad de iguales” ha hecho que algunos autores hayan acusado a sus miembros de “especieístas”. No en el sentido generalmente utilizado en el debate (especieísmo humano), sino en el sentido genérico de que defienden esta inclusión sólo para algunas especies, lo cual es contradictorio con los postulados fundamentales de los

defensores de los derechos animales. Al respecto, el biólogo gallego, Daniel Soutullo acusa al PGS de contradecir sus propios ideales.

[...] Peter Singer y sus seguidores del Proyecto Gran Simio parecen asumir en la práctica esta concepción, contradictoria con sus postulados de que son personas todos o casi todos los mamíferos, al defender que se considere personas a los grandes simios y se les otorgue ciertos derechos, que no hacen extensivos al resto de las especies animales. (Soutullo, 2012, p. 11)

Esta crítica, sin embargo, carece de fundamento. No hay que olvidar que los fundadores del Proyecto Gran Simio son también conocidos defensores de los derechos de los animales. Sin lugar a dudas, reconocen que otras especies también han sido excluidas de la esfera moral a causa del antropocentrismo de la especie humana (o especieísmo humano). Lo que proponen es eliminar esta injusticia comenzando por los Grandes Primates o simios. No se trata de defender una concepción especieísta de los derechos fundamentales, sino de fomentar una estrategia efectiva de cambio que después podría ser extendida a otras especies.

Las razones de que el PGS se enfoque en los Grandes Primates son duales: una es jurídica y otra estratégica. Por ser los miembros más cercanos y parecidos a los seres humanos, la mayor parte de los estudios científicos han sido llevados a cabo en primates. Esto, además de que nos ha permitido tener una noción mucho más precisa de su vida social y emocional, también nos permite tener una evidencia abrumadora de sus capacidades cognitivas. Dicha evidencia puede ser fácilmente utilizada como prueba en un caso legal con el objetivo de demostrar que merecen el estatuto jurídico de persona. Por otro lado, en el público existe una mayor identificación con aquellos animales que se parecen más a nosotros a causa de su cercano parentesco. En este caso, tanto la cercanía evolutiva como las similitudes cognitivas, sociales y emocionales de los Grandes Primates juegan un papel decisivo en la opinión pública, lo cual puede ayudar a su eventual inclusión.

B. El Non-Human Rights Project (NhRP)

Los objetivos del NhRP

El *Nonhuman Rights Project* (Proyecto por los derechos no-humanos), NhRp por sus siglas en inglés, es una organización no gubernamental estadounidense fundada por el abogado Steven M. Wise. Fundada en 2007, tiene como objetivo conceder el estatuto legal de persona (personalidad jurídica) a los animales no humanos. Su estrategia ha consistido en llevar a cabo litigios en los tribunales de EE.UU. para conseguir que se les concedan derechos básicos tales como la libertad y la integridad personal. De acuerdo a su propio website:

El Nonhuman Rights Project (NhRP) es la única organización de derechos civiles en los Estados Unidos dedicada a trabajar para lograr verdaderos derechos legales para miembros de especies distintas a la nuestra. Nuestra misión es transformar el estatuto jurídico de los animales, actualmente considerados como propiedad, pasando del estatuto de ‘meras cosas que carecen de la capacidad de poseer derechos al estatuto legal de ‘personas’, que poseen derechos fundamentales como la integridad física y la libertad corporal. (Steven Wise, 2015)

El NhRP busca lograr esta transformación del estatuto jurídico de los animales no humanos mediante una táctica de *litigación estratégica* constante en distintas cortes estatales de los EE.UU. Sus objetivos específicos aparecen delineados dentro de una estrategia dividida en seis pasos.

1. Conseguir que una corte suprema estatal declare que un animal no humano específico es una persona jurídica y titular de un derecho específico.
2. Lograr que se amplíe el número de derechos otorgados hasta alcanzar el nivel de titularidad apropiado para esa nueva persona jurídica.
3. Extender estos derechos legales a todos los animales no humanos de la misma categoría.

4. Educar a la abogacía y a la judicatura acerca de la justicia de los argumentos del NhRP, tanto a nivel histórico como social y político.
5. Comunicar al público y a los medios de comunicación que el objetivo de que se reconozca personalidad jurídica a estos animales y la misión del NhRP es una lucha justa.
6. Educar a los tribunales, los abogados, los medios de comunicación y al público sobre la evidencia científica que existe actualmente sobre las capacidades cognitivas de aquellos animales no humanos que son, o que podrían ser, demandantes en pleitos del NhRP. (NhRP, Mission, Goals and Values)

Como podemos ver, se trata de objetivos a corto y largo plazo. Los primeros tres son jurídicos y los últimos tres sociales. Los sociales consisten en educar, comunicar y persuadir al público y a la profesión jurídica la validez de sus reclamos. Para ello, el NhRP hace campaña a través de internet mediante su página web y en las redes sociales, (Facebook, Twitter), así como en los medios de comunicación masiva mediante entrevistas, noticias, artículos y documentales. También ha logrado mostrar en los tribunales evidencia científica sobre las capacidades cognitivas de ciertos animales no humanos como parte de la presentación y argumentación de sus casos. Estos objetivos se llevan a cabo de manera simultánea a la litigación jurídica. En cuanto a los objetivos jurídicos, actualmente, el NhRP no ha pasado de la fase 1, es decir, persuadir a una corte suprema estatal de EE.UU. de que declare persona jurídica a un animal no humano. Esto implica que los demás objetivos (“ampliar el número de derechos” y “extenderlos a otros animales”) deben esperar, dado que están condicionados a la consecución de este primer paso. Se trata, pues, de objetivos a largo plazo.

La estrategia jurídica del NhRP

La táctica principal del NhRP es el concepto de litigación “estratégica”. Esta consiste en presentar sus casos en distintas cortes estatales de EE.UU. buscando determinar las jurisdicciones más apropiadas para presentar sus argumentos. Sus argumentos están basados principalmente en la evidencia científica acumulada sobre

auto-cognición y autonomía en animales no humanos. A esto se suman las contribuciones de un equipo de abogados y voluntarios (estudiantes de derecho, peritos y juristas) que llevan a cabo investigaciones sobre los precedentes legales pertinentes.

Esta evidencia se presenta como parte de una argumentación general de que no existe ninguna justificación en derecho que sugiera que la personalidad jurídica esté limitada solamente a los seres humanos. Según explica el NhRP, existe evidencia científica suficiente para demostrar que animales no humanos como elefantes, delfines y ballenas son seres auto-conscientes y autónomos. En particular, la evidencia apunta a que los grandes primates gozan de estas capacidades en un grado mayor que otros. Estas son capacidades que los tribunales han mencionado como necesarias para ser persona jurídica. Según argumenta el NhRP, toda la legislación actual considera a los animales no humanos como propiedad, como meras cosas incapaces de poseer derechos. Esta condición de propiedad limita el derecho a la libertad de sus “clientes”. Estos tienen las capacidades necesarias para ser considerados personas jurídicas y deben poseer los derechos que emanan de tal condición.

La táctica del Habeas Corpus

En adición a la evidencia científica, el NhRP utiliza distintos casos de la legislación estadounidense que le sirven como precedentes legales para la concesión de la personalidad jurídica. En particular, el NhRP utiliza la casuística relacionada a la concesión del recurso de *Habeas Corpus* a grupos de seres humanos que, en distintas épocas y por distintas razones, nunca habían sido considerados como personas jurídicas: indios americanos, negros y esclavos, entre otros. Entre estos cabe destacar: *Standing Bear v. Crook* (1879), un caso en el que un indio americano (*native american*) fue considerado por primera vez “persona” con el propósito de concederle un recurso de Habeas Corpus; *Lemmon v. Nueva York* (1852), una decisión de la Corte Superior de la Ciudad de Nueva York, por la cual se concedió la libertad a unos esclavos que habían sido traídos a Nueva York por sus dueños cuando estaban en tránsito de Virginia a Texas; y, en especial *Somerset v Stewart* (1772). Este es un caso de la época colonial en el cual, por primera, vez se concedió un recurso de Habeas Corpus bajo el derecho inglés a un

esclavo negro africano.⁶⁹ En todos estos casos, el hecho de que los demandantes nunca hubieran sido considerados personas jurídicas no fue obstáculo para que las cortes les concedieran un recurso de Habeas Corpus.

El *Habeas Corpus* (lat. “[para que] tengas tu cuerpo”) es una garantía constitucional que permite que toda persona que se encuentre detenida o privada de su libertad sin causa justa solicite ser liberada de inmediato. Su propósito es proteger a la persona contra detenciones ilegales y arbitrarias o daños corporales, tales como lesiones, tortura o muerte. El *Habeas Corpus* protege el derecho a la libertad y a la integridad corporal de una persona jurídica. Es un recurso extraordinario y de carácter sumario e inmediato. Es decir, sólo se concede cuando se demuestra que ha habido graves errores *de res o de jure* (de hecho o de derecho) en la detención o encarcelamiento del sujeto de derechos. En estos casos, dada la importancia y urgencia de la situación, un tribunal puede dictaminar la inmediata puesta en libertad de la persona.

La importancia del procedimiento de *Habeas Corpus* para el reconocimiento de la personalidad jurídica viene como resultado tanto del desarrollo histórico de la casuística estadounidense como por la importancia que tiene a nivel internacional en la defensa de los derechos humanos. El *Habeas Corpus* es uno de los pocos derechos procesales que se considera básico. Es utilizado regularmente por las distintas ONGs dedicadas a la protección de los derechos humanos. Su eficacia como mecanismo de protección de los derechos fundamentales es tal que el abogado estadounidense Luis Kutner, fundador de Amnistía Internacional, propuso la creación de un *Habeas Corpus Mundial* como mecanismo de jurisdicción universal para la protección de los derechos humanos. (Jackson, 2006, p. 305) En el caso del NhRP, la importancia de este procedimiento reside en que la concesión de un recurso de *Habeas Corpus* a un animal no humano, implicaría automáticamente, el reconocimiento de su personalidad jurídica.

El uso de precedentes abolicionistas

⁶⁹ Los casos citados son: *United States ex rel. Standing Bear v. Crook*, 25 F. Cas. 695, 697 (D. Neb. 1879); *Lemmon v. People*, 20 N.Y. 562 (1860) y *Somerset v. Stewart*, Lofft 1, 98; Eng. Rep. 499 (K.B. 1772).

Steven M. Wise es uno de los más importantes juristas en el área del derecho de animales (*Animal Law*). También es historiador del derecho común anglosajón. En particular, se especializó en casos donde el uso del Habeas Corpus fue clave en la abolición de la esclavitud, sobre lo cual ha publicado varios libros. De particular interés es el libro: *Though the Heavens May Fall - The Landmark Trial That Led to the End of Human Slavery*, un análisis histórico y jurídico del caso de Somerset v Stewart (1772), mencionado anteriormente. Es pertinente mencionar el caso de Somerset porque es uno de los casos utilizado como modelo por el NhRP para estructurar sus casos.

James Somerset era un negro africano que Charles Stewart, funcionario de aduanas de la Corona Británica, había comprado en Boston, M.A., EE.UU. Stewart regresó a Inglaterra con su esclavo en 1769, donde vivió por dos años. En 1771, Stewart decidió partir de Inglaterra y llevarse consigo a Somerset. Somerset decidió escapar, pero fue eventualmente apresado y llevado a la fuerza a un barco con destino a Jamaica. Antes de que pudiera partir de Inglaterra, Granville Sharpe -un activista contra la esclavitud- logró presentar un recurso habeas corpus ante Lord Mansfield, Juez Presidente la Corte de Justicia de la Corona de Inglaterra. Este ordenó al capitán del buque en el que Somerset se hallaba de que fuese liberado y llevado ante la corte para determinar si su encarcelamiento había sido conforme a derecho. Es en este contexto que el juez Lord Mansfield pronuncia el célebre dicho latino que lleva por título el libro de Steven Wise: “Si las partes están de acuerdo en celebrar el juicio, *fiat justitia ruat caelum*, que se haga justicia cualesquiera que sean las consecuencias” (Somerset v. Stewart, 1772, p. 509).

La cuestión a analizar versaba sobre si el derecho de propiedad era uno absoluto o podía ser regulado por las leyes del estado y, en ese caso, si un recurso de Habeas Corpus era fundamento suficiente para liberar a Somerset. Luego de analizar la historia pertinente de la casuística inglesa, Lord Mansfield determinó que no existía ningún precedente en el cual un amo hubiera apresado a un esclavo con la intención de venderlo en el exterior como castigo por haber escapado y que:

Tan alto acto de dominio debe ser reconocido por la ley del país donde se ejecuta. El poder de un amo sobre su esclavo ha sido muy diferente, en diferentes países. El estado de la esclavitud es de tal naturaleza, que es incapaz de ser implantado por razones morales o políticas; sino sólo por el derecho positivo, que conserva su vigor mucho después de la razones, la ocasión, y el tiempo [...]. A pesar de las consecuencias que pueda producir mi decisión, no puedo decir que un acto como el descrito en este caso esté sancionado o permitido bajo las leyes de Inglaterra; por lo tanto, el negro debe ser liberado. (Somerset v. Stewart, 1772, p. 510)

El caso de Somerset se limita a establecer el precedente de que las leyes inglesas no permitían que un esclavo pudiera ser sacado de Inglaterra en contra de su voluntad basándose en las leyes de otro estado. Sin embargo, también sienta un precedente en el sentido de que anula el derecho irrestricto sobre una persona, limita el derecho de propiedad y fundamenta el derecho intrínseco a la libertad personal.

C. Casos recientes sobre el estatuto moral y legal de los primates superiores.

Aunque el objetivo del NhRP va más allá de conceder derechos a una sola especie o familia de especies animales, los animales no humanos elegidos como parte de su estrategia han sido hasta ahora Chimpancés. Esto se debe a que la mayor parte de los estudios científicos que confirman estas capacidades en otras especies se han realizado con Grandes Primates. Además, por las mismas razones explicadas en el caso del Proyecto Gran Simio, los Grandes Primates presentan una mayor probabilidad de contar con el apoyo de la opinión pública, así como una mayor receptividad y empatía reflejada en la cobertura de los medios noticiosos.

El NhRP comenzó a litigar sus primeros casos en 2013 comenzando por cuatro chimpancés en cautiverio en el estado de Nueva York: Tommy, Kiko, Leo y Hércules. El NhRP pedía que los tribunales les otorgaran el derecho a la libertad personal (*bodily liberty*) mediante un recurso de *Habeas Corpus*. El objetivo es que se les liberara para

ser enviados a un santuario de primates. Cada uno de los casos sigue la misma estrategia delineada en la sección anterior. De todos ellos, el caso más importante es el del chimpancé Tommy (*People of NY on behalf of Tommy v Patrick Lavery*) decidido en diciembre de 2014, puesto que ha sido utilizado como precedente legal en los subsiguientes casos y todo parece indicar que va a dictar la normativa vigente en los años venideros.

El caso del chimpancé Tommy

People of NY on behalf of Tommy v Patrick Lavery (2014) es un caso en el que el NhRP solicitó un recurso de *habeas corpus* para Tommy, un chimpancé de 26 años enjaulado en el condado de Fulton. El NhRP alegaba que Tommy se encontraba "cautivo ilegalmente en un régimen de confinamiento en solitario dentro de una jaula de cemento ubicada en un cobertizo pequeño, húmedo y oscuro, similar a una caverna" y que si se le diera la oportunidad de elegir no estaría allí. (*NhRP Brief for the Appellate Court of NY*, p. 3) Por su parte, los demandados Patrick y Diane Lavery. alegaban en su defensa que tales acusaciones eran falsas; que habían rescatado a Tommy junto con otros 11 chimpancés de dueños maltratantes con la intención de llevarlos eventualmente a un santuario y que la supuesta jaula "oscura y cavernosa" es un recinto espacioso valorado en 150 mil dólares con una puerta hacia el exterior y equipada con televisión, cable TV y estéreo, los pasatiempos favoritos de Tommy." (Collman, 2013)

Para lograr su objetivo, el NhRP presentó una petición a la corte para ordenara la liberación inmediata de Tommy, quien estaba siendo "detenido ilegalmente" en el Estado de Nueva York por los demandados Patrick y Diane Lavery.

Mediante esta petición se solicita a la Corte que emita una orden judicial reconociendo que Tommy no es un objeto que puede ser poseído por los demandados, sino una persona jurídica, autónoma, cognitivamente compleja y con el derecho fundamental a no ser enjaulado" (p. 2)

En apoyo de la petición, el NhRP adjuntaba un memorando de ley con abundante evidencia científica, argumentos legales y filosóficos y numerosas declaraciones juradas de peritos para demostrar que “Tommy es un ser autónomo que tiene derecho a las protecciones de ley otorgadas por el estado de Nueva York a las personas jurídicas y a solicitar su libertad en esta corte.” (p. 15). La extensa acta notarial contenía más de 70 páginas con 11 declaraciones juradas de conocidos primatólogos, psicólogos cognitivos y antropólogos atestiguando de las complejas capacidades cognitivas de los chimpancés en todos los niveles medidos. De este extenso memorando, cabe destacar las declaraciones juradas de expertos en cognición animal tales como Tetsuro Matsuzawa, director del Instituto de Investigaciones de Primates de la Universidad de Kyoto; Mary Lee Jensvold, directora del *Chimpanzee and Human Communication Institute* (CHCI)⁷⁰, y Sue Savage-Rumbaugh pionera del estudio de las habilidades lingüísticas y cognitivas de los bonobos.

El motivo de la presentación de tan extensa y abundante evidencia era demostrar que “los chimpancés poseen las complejas habilidades cognitivas que son suficientes en el derecho común anglosajón (*common law*) para tener personalidad jurídica y ser titulares del derecho a la libertad corporal y a la igualdad.” (p. 6). El objetivo es demostrar que los chimpancés poseen una habilidad cognitiva clave, la autonomía. En el memorando, el NhRP demuestra que Tommy, junto con otros chimpancés, posee dicha capacidad. Esta incluye, entre otras cosas:

[...] la posesión de una memoria autobiográfica y episódica, autodeterminación, autocognición, autoconsciencia, agencia, comunicación intencional, planificación de futuro, capacidad numérica, aprendizaje en secuencia y capacidad de tomar una perspectiva subjetiva y comprender las experiencias de otros, acción intencional, imaginación, empatía, metacognición, uso de herramientas, comprensión de causa y efecto [...]” (p. 6)

⁷⁰ El CHCI fue el hogar de la chimpancé Washoe, el primer animal no-humano en adquirir un lenguaje humano.

El juez de primera instancia, Joseph Sise, consideró “impresionantes” las evidencias presentadas por el NhRP, pero denegó la solicitud de Habeas Corpus por considerarla inaplicable a otros seres que no fueran humanos.

[...] Esta corte no aceptará la solicitud ni reconocerá que un chimpancé puede ser un ser considerado como un ser humano o como una persona que puede solicitar una petición de Habeas Corpus, bajo el art. 70. [...] Entiendo lo que quiere decir y reconozco que usted ha presentado un argumento muy convincente. A pesar de ello, difiero de su argumento en la medida en que afirma que el artículo 70 es aplicable a chimpancés.⁷¹ (2014 NY Slip Op 77524, p. 2)

El NhRP apeló la decisión del tribunal de primera instancia ante la Corte de apelaciones del tercer distrito del estado de Nueva York. La apelación fue aceptada y la Corte emitió su fallo el 4 de diciembre de 2014. El panel, formado por cinco jueces, confirmó la decisión del Tribunal de Instancia por unanimidad, denegando la solicitud de Habeas Corpus para Tommy. Según lo explicó el Hon. juez Peters, P.J. “la controversia a ser dilucidada es si un chimpancé puede ser considerado ‘persona’ con el propósito de ser beneficiario o titular de los derechos que otorga el recurso de Habeas Corpus. [...] esta corte responde en la negativa.” Según lee la decisión:

El NhRP solicita que esta corte extienda la definición legal de persona para poder conceder derechos a un animal. [...] Declinamos hacer esto y concluimos que un chimpancé no es una persona capaz de exigir los derechos que otorga el recurso de Habeas Corpus. (*People v Lavery*, 2014 p. 2)

La Corte fundamentó su decisión en el hecho de que los chimpancés son incapaces de poseer derechos y obligaciones. Según razona el tribunal, esta es la característica determinante para tener derechos. En el caso de Tommy, el tribunal

⁷¹ En este extracto de la decisión del Tribunal de Instancia, el artículo 70 se refiere a la al procedimiento de Habeas Corpus, según está codificado en las reglas de procedimiento del estado de NY

consideró que las protecciones del Habeas Corpus no eran aplicables para un chimpancé. El tribunal expresa la decisión en los siguientes términos:

Huelga decir que, a diferencia de los seres humanos, los chimpancés son incapaces de poseer obligaciones legales, asumir responsabilidades sociales o ser legalmente responsables de sus acciones. En nuestra opinión, es esta incapacidad para asumir responsabilidades o deberes sociales lo que hace inadecuado conferir a los chimpancés los derechos legales que les han sido otorgados a los seres humanos – en particular, el derecho fundamental a la libertad protegido por el recurso de hábeas corpus . (*People v Lavery*, 2014 p. 6)

No sorprende que el tribunal rechazara la idea de aplicar el concepto de persona a un chimpancé. No existe ningún precedente en el Derecho Estadounidense que haya reconocido a un animal como persona jurídica con todos los derechos correspondientes. Esto no es necesariamente un obstáculo, pero lo hace muy difícil -como lo reconoce el mismo Stephen Wise. En general, el tribunal rechazó el paradigma de los derechos aplicado hacia los animales, sin embargo es interesante notar que las razones de su decisión no se fundamentan en la imposibilidad de conferir derechos fundamentales a un ser no humano.

Análisis de la decisión

Es interesante notar que la Corte no bloquea el procedimiento de Habeas Corpus a priori. El hecho de que un animal nunca haya sido considerado “persona” no hace que el recurso sea improcedente. Según explican los jueces, “la falta de precedente [...] no es un obstáculo para nuestra investigación [...], ya que este recurso ha gozado de un creciente uso con el paso del tiempo dada su gran flexibilidad y amplio alcance.” (p. 3). En el caso de Tommy, la controversia requiere elucidar si se le puede otorgar un recurso de Habeas Corpus a un chimpancé, tal y como se halla codificado en el artículo 70 de la ley de NY (CPLR 7002 [a]). El mismo provee de un procedimiento sumario por el que

una "persona" que ha sido encarcelada ilegalmente o cuya libertad haya sido restringida pueda impugnar la legalidad de tal detención. Dado que dicho estatuto no define el término persona, es necesario analizar cómo ha sido utilizado en distintos contextos, tanto en el análisis jurídico como en la jurisprudencia. Para llegar a su conclusión, el tribunal utilizó tanto las definiciones de persona jurídica que se pueden encontrar en los diccionarios jurídicos como la casuística relacionada al uso del término persona jurídica.

En particular, cita la definición del término 'persona' utilizada en la segunda edición del diccionario legal Black's Law.

El Diccionario Black's Law define el término "persona" como "un ser humano" o, como en este caso, "una entidad (como una corporación) que es reconocida por la ley como titular de los derechos y deberes [de] un ser humano" [...]. Paso seguido añade que:

En lo que toca a la teoría jurídica, una persona es cualquier ser al que la ley considere capaz de tener derechos y deberes [...] Las personas son las sustancias de las cuales surgen los derechos y los deberes como sus atributos. Es sólo en este sentido que las personas poseen importancia jurídica, y este es el único punto de vista desde el cual la personalidad recibe reconocimiento legal " (Diccionario de Derecho Black's Law [séptima ed 1999], citando a John Salmond, Jurisprudence 318 [10th ed 1947]; véase John Chipman Gray, The Nature and Sources of the Law [2d ed], ch II, at 27 [afirmando que el significado jurídico de "persona" es "un sujeto de derechos y deberes legales"]). (*People v Lavery*, 2014 pp. 4-5)

Utilizando esta definición, en la cual se enfatizan los términos derechos y deberes, el tribunal pasa a mencionar la jurisprudencia pertinente. En ella encuentra que "los derechos que protege el Habeas Corpus y la adscripción de derechos en general han estado históricamente relacionados con la imposición de obligaciones y deberes

sociales.” (People v Lavery, 2014 p. 5) Según explica el tribunal, la reciprocidad entre derechos y responsabilidades se deriva del contrato social. Desde esta perspectiva, mediante un acuerdo tácito o explícito, el estado concede derechos a cambio de que sus miembros se comprometan a cumplir con ciertas responsabilidades sociales. Por todo lo anterior, el tribunal deniega la solicitud de Habeas Corpus a Tommy.

No sorprende que el tribunal rechazara la idea de aplicar el concepto de persona a un chimpancé. Pero llama particularmente la atención descubrir que la mayor parte de su lógica parece provenir de un artículo de artículo jurídico citado en la decisión: *Children, Chimps, And Rights: Arguments From “Marginal” Cases* (Niños, chimpancés y derechos: el argumento de los casos "marginales"). En este ensayo, el autor llega a la conclusión de que:

[...] the courts and legislatures should decline using children’s rights as a basis for applying legal rights to animals. Rather than creating new rights for animals, society and its laws should place greater focus on humans’ moral responsibility for our treatment of animals. (Cupp, 2012, p. 1)⁷²

Sorprende ver que la conclusión del autor es exactamente la misma que a la que llegó la Corte Suprema de Nueva York en el caso de Tommy v Patrick Lavery (2014). También es interesante observar que, más allá del análisis de los hechos, la Corte expresa su decisión en un razonamiento prácticamente paralelo al presentado por Carl Cohen hace unas décadas (Cohen, 1986). Esto podría servir como una reivindicación para Carl Cohen, cuyos argumentos recibieron una condena unánime de los teóricos de las éticas animales. Pero la Corte no lo menciona y dice basar sus conclusiones, no en la obra de Cohen, sino en la jurisprudencia aplicable. Como afirma en su decisión:

[...] legal personhood has consistently been defined in terms of both rights and duties [...] Case law has always recognized the correlative

⁷² Los tribunales y las legislaturas deberían dejar de utilizar los derechos de los niños como base para extender derechos legales a los animales. En lugar de crear nuevos derechos para los animales, la sociedad y sus leyes deberían enfocarse más en la responsabilidad moral que de los seres humanos hacia el trato de los animales. (Cupp, 2012, p. 1)

rights and duties that attach to legal personhood. (*People v Lavery*, 2014 pp. 4-5)⁷³

Al principio, la Corte Suprema de Nueva York no trata de hacer una inferencia especieísta directa cuando reconoce que: '[p]ersonhood' as a legal concept arises not from the humanity of the subject but from the ascription of rights and duties to the subject. (p. 5)⁷⁴ Pero pronto llega a una conclusión especieísta. Tratando de anticipar la crítica de los casos no paradigmáticos, el tribunal añade una nota al pie de página que recoge el razonamiento de Cohen.

To be sure, some humans are less able to bear legal duties or responsibilities than others. *These differences do not alter our analysis, as it is undeniable that, collectively, human beings possess the unique ability to bear legal responsibility.* Accordingly, nothing in this decision should be read as limiting the rights of human beings in the context of habeas corpus proceedings or otherwise. (*People v Lavery*, 2014 p. 5). (las cursivas son mías)⁷⁵

Como vimos anteriormente, el núcleo de la decisión de la Corte es la correlación entre derechos y deberes, que no encuentra en ninguna otra especie, aparte de los humanos:

Needless to say, unlike human beings, chimpanzees cannot bear any legal duties, submit to societal responsibilities or be held legally accountable for their actions. In our view, it is this incapability to bear any legal responsibilities and societal duties that renders it inappropriate to confer upon

⁷³ La personalidad jurídica ha sido consistentemente definida en términos de derechos y deberes" [...] La jurisprudencia ha reconocido siempre los derechos y deberes correlativos que se adhieren a la personalidad jurídica (pp. 4-5)

⁷⁴ La personalidad como concepto jurídico no surge de la humanidad del sujeto, sino de la atribución de derechos y deberes al sujeto (p. 5).

⁷⁵ Sin duda, algunos seres humanos son menos capaces que otros para asumir obligaciones y responsabilidades legales. *Estas diferencias no alteran nuestro análisis, ya que es innegable que, colectivamente, los seres humanos poseen la capacidad única de asumir la responsabilidad legal.* En consecuencia, nada en esta decisión debe ser entendido como una limitación a los derechos de los seres humanos, así sea en el contexto de procedimientos de hábeas corpus o de cualquier otra índole. "(las cursivas son mías)

chimpanzees the legal rights – such as the fundamental right to liberty protected by the writ of habeas corpus – that have been afforded to human beings.⁷⁶ (*People v Lavery*, 2014 p. 5)

Cabe mencionar que esta conclusión choca con la opinión de casi todos los autores contemporáneos de las éticas animales. La mayoría de ellos señala que el concepto de persona no es una categoría apropiada para fundamentar la ética o el derecho. En particular, desde las éticas animales se ha criticado el uso de la categoría ‘persona’ para adscribir derechos fundamentales u otorgar consideración moral. (Regan, 1976, 1983a, 1983b; Singer, 1975, 1990, 1993; DeGrazia, 1996; Bekoff & Pierce, 2009; Donaldson & Kymlicka, 2011, 2014; Gruen, 2002; Jamieson, 1993; Nussbaum, 2006; Rollin, 2006; Singer & Mason, 2006; Steiner, 2008) En su lugar, muchos de ellos proponen diversos conceptos alternos, tales como: *sentiencia* (Singer, 1975, 1990, 1993); *agencia* (Jamieson, 1993; Gruen, 2002; Nussbaum, 2006; Rollin, 2006) o *sujeto de una vida* (Regan, 1976, 1983a, 1983b), entre otros.

En su libro *Zoopolis* (2011), Sue Donaldson y Will Kymlicka hacen un buen análisis de los problemas que implica el uso de estos conceptos, tanto al discutir nociones éticas como jurídicas. En su discusión equiparan la noción de *persona* con la de *auto-identidad* (“selfhood”) y aconsejan evitar el uso de la noción de ‘persona’ o ‘personidad’ en estas discusiones porque nos llevan a un callejón sin salida.

Estos conceptos sugieren que lo primero que hay que hacer es desarrollar una lista canónica de atributos o capacidades que nos permitan fundamentar los derechos inviolables para después echar una ojeada a nuestro alrededor y ver qué seres poseen los atributos o capacidades que hemos definido. (Donaldson & Kymlicka, 2011 p. 30).

En lugar de esto, los autores consideran que:

⁷⁶ Ni que decir tiene que, a diferencia de los seres humanos, los chimpancés son incapaces de poseer obligación legal alguna, de asumir responsabilidades sociales o de ser legalmente responsables de sus acciones. En nuestra opinión, es esta incapacidad para asumir responsabilidades o deberes sociales lo que hace inadecuado conferir a los chimpancés los derechos legales que les han sido otorgados a los seres humanos – en particular, el derecho fundamental a la libertad protegido por el recurso de hábeas corpus

el respeto a la inviolabilidad es, ante todo, un proceso de reconocimiento intersubjetivo, es decir, la primera pregunta que debemos hacernos es, simplemente, si hay un “sujeto”; es decir, si “hay alguien en casa” (Donaldson & Kymlicka, 2011 p. 30).

Por nuestra parte, favorecemos la estrategia de ir más allá de conceptos tales como “personeidad” o “personalidad” para propósitos de la discusión filosófica y política actual. El concepto de ‘persona’, por ejemplo, ha sido analizado tradicionalmente desde una perspectiva demasiado intelectual que presupone una capacidad cognitiva muy elevada y compleja sólo expresable mediante un razonamiento proposicional y discursivo. El mismo ha demostrado ser problemático, tanto en el ámbito de las éticas animales como en la discusión sobre los derechos de los discapacitados y otros grupos marginados. En su lugar, muchos autores argumentan que estos términos deberían sustituirse por otros tales como agencia, auto-consciencia, identidad subjetiva o auto-identidad (selfhood). Estos términos reconocerían que se trata de seres capaces de experimentar el mundo de una manera subjetiva y de participar de manera activa en el mundo.

Sin embargo, resulta diáfano que el concepto de persona sigue siendo de vital importancia para los tribunales y para los juristas de todo el mundo. Cabe preguntarse si un rechazo temprano de este concepto podría ser un error táctico. Eliminar estos conceptos ¿no sería un flaco favor para aquellos animales no humanos que pudieran beneficiarse de ellos? Los tribunales no son los mejores lugares para determinar las capacidades cognitivas, intersubjetivas y emocionales de un chimpancé, incluso cuando los recurrentes en el caso de Tommy demostraron que existe una amplia evidencia científica a favor de que los chimpancés son seres autónomos.

Por otro lado, también podría ser que la estrategia de tratar de probar en una corte que un chimpancé o cualquier otro simio es una persona, no es la estrategia más adecuada para conseguir su libertad. Así parece reconocerlo la corte de Nueva York cuando dice:

“Notably, we have not been asked to evaluate the quality of Tommy’s current living conditions in an effort to improve his welfare. In fact, petitioner’s counsel stated at oral argument that it does not allege that respondents are in violation of any state or federal statutes respecting the domestic possession of wild animals. (*People v Lavery*, 2014 p. 5).⁷⁷

En este caso, parece más factible tratar de cambiar las leyes de bienestar animal. Tal vez mediante el desarrollo de un nuevo enfoque sobre los estatutos relativos al mantenimiento de simios en cautividad. Lamentablemente, esa no es la intención de organizaciones como el Non Human Rights Project ni tampoco la de otros movimientos de liberación animal como el Proyecto Gran Simio. El objetivo de estos movimientos es conceder personalidad jurídica a toda una familia de especies (los grandes primates, en este caso, aunque para muchos de ellos esto es sólo el comienzo) y ésta es quizás la crítica más grande que se le puede hacer a estos movimientos.

En particular, el NhRP peca de lo que pecaban los movimientos abolicionistas del siglo XIX. En su celo abolicionista, muchos de ellos utilizaban cualquier caso en el que hubiera un esclavo involucrado para desarrollar la causa. Esto puede verse, tanto en el caso de *United States v. The Amistad*, 40 U.S. 518 (1841), como en el caso de *Dred Scott v. Sandford*, 60 U.S. 393 (1857). En ambos casos se trataba de conceder la libertad a esclavos africanos y en ambos casos fueron abogados abolicionistas los que presentaron los argumentos originales. En el primero se consiguió liberar a los negros africanos porque en lugar de argumentar que merecían ser libres por ser personas se cuestionó su estatuto como mercancía legítimamente adquirida. En el segundo, sin embargo, se trató de utilizar el precedente de *Somerset v Stewart* (1772), el mismo que Steven Wise usa como modelo, pero con terribles consecuencias para Dredd Scott. El tribunal falló en su contra y lo condenó a regresar a su estatuto anterior de esclavo.

⁷⁷ Cabe destacar que no se nos ha pedido que evaluemos la calidad de las actuales condiciones de vida de Tommy en un esfuerzo por mejorar su bienestar. De hecho, el abogado del peticionario (Tommy) afirmó en argumentos orales que no alega que los encuestados estén violando ninguno de los estatutos estatales o federales en cuanto a la posesión doméstica de animales salvajes. (*People v Lavery*, 2014 p. 5).

A diferencia del caso de Sandra, los abogados de Tommy no cuestionaron en ningún momento las condiciones de su cautiverio, a pesar de que Steven Wise alega en sus charlas televisivas que se trataba de “condiciones inhumanas”. De ser cierta tal afirmación, por qué no se cuestionó su trato. El mismo tribunal hubiera sido favorable a una argumentación en la cual la evidencia presentada sobre las capacidades cognitivas altamente desarrolladas de los chimpancés hubiesen sido utilizadas para cuestionar las pésimas condiciones de vida en las que, alegadamente, se encontraba Tommy. Sin embargo, tal argumento nunca fue presentado; tampoco evidencia alguna que demostrara la “deplorable situación” en la que se encontraba Tommy.

Dos razones vienen a la mente. La primera es que quizás el NhRP sabía que las condiciones en las que se encontraba Tommy no eran tan malas después de todo. La segunda, que no se hiciera porque el único objetivo era la concesión del habeas corpus a un chimpancé. En cualquiera de los casos, la actuación del NhRP deja mucho que desear, tanto desde una perspectiva ética como estratégica. Si los abogados del NhRP sabían de antemano que las condiciones de Tommy no eran tan deplorables como se alegaba o, quizás, no tenían suficiente evidencia para demostrarlo: ¿por qué elegir a Tommy a sabiendas de que las probabilidades de que lo dejaran en libertad eran casi nulas? La razón que se nos ocurre es obvia: para obligar al tribunal a tomar una decisión sobre la cuestión de la personalidad jurídica.

Desde una perspectiva estratégica, se trata de un “error” premeditado. La concesión de derechos a los simios es la razón de ser de todo el NhRP y de otros movimientos similares como el Proyecto Gran Simio. La “litigación estratégica” es tanto un medio como un fin en sí mismo para el NhRP. Esta confusión de fines y medios bloquea toda posibilidad de que haya formas alternas para conceder derechos a los grandes primates. Por ejemplo, en la decisión del caso de Sandra un tribunal argentino reconoció que una orangutana es un “sujeto de derechos”. Esto fue suficiente para liberarla del zoológico y ponerla bajo la tutela del tribunal. Por supuesto, los abogados de Sandra, además de utilizar la estrategia de la personalidad jurídica, mostraron amplia evidencia de las pésimas condiciones en las que vivía Sandra. Esto, unido a la evidencia presentada de las capacidades cognitivas de los simios convenció al tribunal de que era

necesario liberarla. Incluso, se puede argumentar, que de no haber habido una violación de las leyes de bienestar argentinas, el tribunal habría llegado a la misma conclusión, pues la evidencia de capacidades altamente desarrolladas puede ser suficiente para poner en entredicho las regulaciones de bienestar vigentes.

Por otro lado, esta estrategia y *modus operandi* del NhRP en el caso de Tommy plantea una cuestión moral aún más preocupante: la de poner los intereses de “la causa” por encima de los intereses del cliente. Al igual que en el caso de *United States v. The Amistad* (1841), las vidas y el bienestar de los representados parecen pasar a un segundo plano cuando se trata de luchar por una causa noble. Esto puede ser indicación de un excesivo fervor por las convicciones propias (lo cual, en algunos casos, puede llegar al fanatismo) o una total falta de consideración por el bienestar de los individuos representados. En ambos casos sus vidas son utilizadas como meros instrumentos, lo cual es exactamente lo opuesto a lo que defienden quienes abrazan estas causas. Pensamos que en el caso del NhRP se trata de un poco de lo primero pero, igualmente, no hay excusa para ello.

Al final, lo que importa de una estrategia es que funcione y que tenga efectos favorables para sus beneficiarios. En este caso, lo importante era que funcionara para mejorar las condiciones de vida de un antiguo ‘extra’ de películas llamado Tommy. En muchos otros casos, sin embargo, de lo que se trata es de que ayude a mejorar las vidas de millones de animales no humanos que se encuentren en situaciones peores.

Análisis del artículo: Children, Chimps, And Rights y sus efectos en el caso *People v Lavery*, 2014.

El artículo jurídico que cita el tribunal en el caso de Tommy: CHILDREN, CHIMPS, AND RIGHTS: Arguments From “Marginal Cases”, es un ensayo de Richard L. Cupp, Jr, profesor de derecho de la Pepperdine University. Como puede desprenderse del título del ensayo, el autor analiza los llamados argumentos de los “casos marginales” (también llamados casos no paradigmáticos). Como recordaremos, el argumento de los casos marginales sostiene que si se otorgan derechos a seres humanos con capacidad

limitada para la autonomía (ej. neonatos y discapacitados mentales) éstos también deben ser otorgadas a aquellos animales que poseen una inteligencia y autonomía igual o mayor (como los chimpancés). El autor rechaza ambos paralelos y llega a la conclusión de que los argumentos filosóficos que han tratado de extender el concepto de derechos utilizando el paradigma de los derechos de los niños y de los discapacitados mentales está destinado al fracaso.

El autor se enfoca particularmente en el caso de los infantes y los neonatos. Considera que los derechos de los niños se diferencian de una manera radical de los supuestos derechos de otros animales. En primer lugar, aunque poseen una autonomía muy limitada, los niños son *potencialmente* capaces de desarrollar una capacidad autónoma plena, cosa que jamás podría hacer un chimpancé u otro animal no humano. En segundo lugar existe un interés vital en la crianza y protección de los niños, pues la sociedad ve en ellos la clave del futuro. Este interés jamás será el mismo que el que pueda tener la protección de otros animales. En tercer lugar, considera que no es posible establecer una comparación confiable entre las capacidades cognitivas de los niños y las de los animales. Utilizando el argumento de la discontinuidad mental de Povinelli, Penn y Holyoak (Penn et al., 2008), Richard L. Cupp, asegura que no existe evidencia para establecer una comparación confiable entre los estados mentales humanos y los de otros animales: “Las supuestas semejanzas entre la mente humana y la mente de otros animales han sido frecuentemente exageradas.” (Cupp, 2012, p. 31)

Por último, Cupp presenta lo que considera el principal argumento para conceder derechos legales a humanos marginales en lugar de a otros animales: la dignidad intrínseca de los seres humanos. Cupp argumenta que los derechos de los niños y de los incapacitados mentales no provienen de su autonomía. En el caso de los niños, por lo general, cuanto menos autónomos son, más derechos tienen (usualmente otorgados en forma de protecciones legales). Los mismos tampoco se otorgan basándose en la capacidad de poseer obligaciones o de asumir responsabilidades. Estas no se podrían exigir ni a los niños muy pequeños ni a los incapacitados mentales severos. De la misma manera, tampoco es un requisito que la persona sea legalmente responsable de sus acciones para otorgarle derechos, como lo ilustra en particular el caso de los

incapacitados mentales. Estos derechos se basan en su vulnerabilidad, la cual proviene – según el autor- de una autonomía menguada. También se basan en las conexiones sociales únicas que los demás adultos moralmente autónomos tenemos con ellos. En resumen, se fundamentan en su dignidad intrínseca como seres humanos.

Por todo lo anterior, el autor llega a la conclusión de que no se puede utilizar el paradigma de los derechos de los niños y de los discapacitados mentales para fundamentar un paradigma similar en los animales no humanos. En su conclusión, Richard L. Cupp recomienda que:

Los tribunales y las legislaturas deberían dejar de utilizar los derechos de los niños como base para extender derechos legales a los animales. En lugar de crear nuevos derechos para los animales, la sociedad y sus leyes deberían enfocarse más en la responsabilidad moral que de los seres humanos hacia el trato de los animales.

Esta conclusión, reflejada en la decisión de la Corte de apelaciones de NY en el caso de Tommy, se asemeja, no sólo en el resultado final, sino también en el modo de presentar los argumentos. Más allá del análisis jurisprudencial y de las definiciones de ‘persona jurídica’ del diccionario Blacks Law, gran parte de la lógica de la decisión parece descansar en los argumentos presentados por el autor de este ensayo.

Esto, sin embargo, no debe ser interpretado como la única forma de analizar la temática discutida, incluso en los EE.UU. En primer lugar, los estudios que cita Richard L. Cupp, la llamada tesis de la discontinuidad, son probablemente los estudios más criticados en el ámbito de las ciencias cognitivas animales. No sólo contradicen las tesis principales de Darwin, sino de la mayor parte de los estudios contemporáneos sobre cognición animal. La tesis de que “no existe evidencia para establecer una comparación confiable entre los estados mentales humanos y los de otros animales” ha sido rebatida por numerosos estudios científicos. (Clayton, Bussey, & Dickinson, 2003; Clayton & Dickinson, 2010; Allen, 2010; Allen & Bekoff, 2007; Bekoff, 2006, 2007, 2012, 2013, s. f.; Bekoff, Allen, & Burghardt, 2002; Bekoff & Pierce, 2009; Block & Gruber, 2014; de

Waal, 2006, 2009; de Waal & Brosnan, 2003; Grasso, 2014; Griffin, 2002; Koch, s. f.; Low, Philip et al., 2012; Rizzolatti G & Craighero L, 2005; G. Rizzolatti, Fadiga, Gallese, & Fogassi, 1996; Rizzolatti & Craighero, 2004; Rizzolatti & Sinigaglia, 2006; V, C, & G, 2004; Whiten, Horner, & de Waal, 2005)

Por otro lado, el hecho de que el autor hable de la “dignidad intrínseca de la vida humana” parece dirigido a un objetivo mucho más abarcador que la mera discusión de los derechos de los animales. Se trata de la discusión sobre el estatuto moral de los embriones y de la prohibición absoluta del aborto. El hecho de que Richard L. Cupp, sea catedrático de la Pepperdine University, no está exento de significación. Esta es una universidad estadounidense que se identifica con el ala conservadora de la iglesia evangélica pentecostal, una de las más acérrimas defensoras de la sacralidad de la vida humana. Esto demuestra que, lejos de reflejar los valores de toda la población estadounidense, más bien refleja los intereses particulares de ciertos sectores conservadores religiosos.

Lo único que podríamos decir con certeza de la visión de Richard L. Cupp es que refleja la resistencia general de la población frente a los posicionamientos del abolicionismo radical. Estos, al haber sido presentados siempre como un ejemplo contemporáneo de la esclavitud, con las consecuencias correspondientes (liberación de las jaulas, prohibición del uso de animales en la industria alimenticia o en la investigación científica, extinción de los animales domésticos, etc.), enajenan al público estadounidense de la misma manera en que lo han hecho en otros países. Esto no implica que los argumentos presentados por estos y otros grupos no puedan hallar un eco en el público y en la ley. Tampoco implica que no sea posible conceder derechos a los animales no humanos que puedan ser aceptados por el resto de la población. Lo único que implica es que para la estrategia y los enfoques que han utilizado no son quizás los más apropiados para su objetivo. Puede haber otras maneras de conceder derechos a los animales no humanos, aunque no sean de la manera en que estos grupos desearían.

La “concesión de Habeas Corpus” a la orangutana Sandra

El 18 de diciembre de 2014, un tribunal argentino emitió una decisión en relación a la situación legal de una orangutana de Sumatra ubicada en el Zoológico de Buenos Aires. Dos días después, los periódicos y blogs de todo el mundo reportaban la noticia de que “un tribunal argentino concede un habeas corpus a una organgutana” y “Argentina reconoce que una orangutana es persona jurídica”. Sin embargo, ambas afirmaciones son poco menos que contenciosas. Por un lado, nada en la decisión del tribunal hace ver claramente que, en efecto, la corte hubiera concedido un recurso de Habeas Corpus en los términos solicitados o que decidiera que Sandra es una persona jurídica. Lo único que reconoce es que podría tener derechos exigibles en el ámbito penal y por ello refiere el caso a la corte pertinente. Más allá, la decisión si reconoce que los animales son ‘titulares de derechos’ y se refiere a Sandra como un ‘sujeto de derecho’. (Infojus, 2014, p. 1)

El caso tenía que ver con un recurso de amparo interpuesto por la Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales (AFADA) a favor de una Orangutana de 26 años llamada Sandra. La AFADA alegaba que Sandra se hallaba privada de manera ilegítima y arbitraria de su libertad y pedía que pudiera vivir entre sus congéneres en un lugar adecuado. Para ello, solicitaba la liberación inmediata de Sandra y su traslado a un santuario de primates. Según la AFADA, se trataba del "confinamiento injustificado de un animal con probada capacidad cognitiva". (*Clarín*, 21 diciembre de 2014). El recurso interpuesto apelaba dos decisiones anteriores de sendos tribunales de instancia que habían denegado conceder un recurso de Habeas Corpus.

En una brevísima decisión de página y media, la Sala II de la Cámara de Casación Penal de Buenos Aires revocó las decisiones de los tribunales de instancia. Transcribimos la decisión completa:

Los señores jueces doctores Alejandro W. Slokar y Ángela E. Ledesma dijeron:

1º Que arriban las presentes actuaciones a conocimiento del tribunal en virtud del recurso de casación interpuesto por el representante de la “Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales”, contra la decisión de la Sala VI de la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional, que confirmó lo resuelto a fs. 38 en cuanto se rechazó la acción de habeas corpus intentada en protección de la orangutana de Sumatra llamada Sandra y se ordenó remitir testimonios, a los efectos correspondientes.

2º Que, *a partir de una interpretación jurídica dinámica y no estática, cabe reconocer al animal el carácter de sujeto de derecho, pues los sujetos no humanos (animales) son titulares de derechos, por lo que se impone su protección en el ámbito competencial correspondiente* (Zaffaroni, E. Raúl y et. Al. , “Derecho Penal, Parte General” [...] 2002, p. 493; también Zaffaroni, E. Raúl “La Pachamama y el humano” [...] 2011, p. 54 y ss.)

3º Que conforme resulta de la constancia actuarial que antecede, *la Fiscalía en lo Penal, Contravencional y de Faltas No. 8 del Poder Judicial de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, se encuentra interviniendo actualmente en razón de la competencia declinada en la materia por el fuero correccional, y ha adoptado medidas probatorias tendientes a determinar las circunstancias denunciadas.*

El señor juez doctor Pedro R. David dijo:

[...] En mérito de las razones expuestas *el tribunal RESUELVE remitir las actuaciones a la Justicia Penal Contravencional y de Faltas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, en razón de su competencia (ley No. 26.357) (Infojus, 2014, pp. 1-2)*⁷⁸

Como vemos, para fundamentar su decisión, el tribunal no cita leyes, jurisprudencia ni estatuto alguno. Tan sólo dos trabajos doctrinales del jurista Eugenio

⁷⁸ Las negritas y cursivas son mías.

Raúl Zaffaroni, ex miembro de la Corte Suprema de la República Argentina. (Zaffaroni, 2002, 2011). Tampoco decide que Sandra es una *persona no humana*. Las palabras utilizadas son “*sujeto de derecho no humano*”. La interpretación que esto tiene aún no ha sido decidida. Tampoco toma una decisión sobre el recurso de Habeas Corpus, sino que remite “las actuaciones a la Justicia Penal Contravencional y de Faltas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, en razón de su competencia”.

El caso está aún siendo decidido en dos foros: el civil y el penal. En el fuero civil, la jueza Elena Liberatori está a cargo de resolver si ordena o no la liberación de la orangutana Sandra. Para ello, la jueza citó a audiencia a las partes para escuchar deposiciones de expertos sobre el estado de salud de Sandra, las condiciones en las que vive en el zoológico y la posibilidad de trasladarla a un nuevo ambiente. El 12 de mayo de 2015 comenzaron las deposiciones. Hasta ahora (17 de septiembre de 2015) no se ha emitido una decisión al respecto. Habrá que esperar por la decisión y las repercusiones que tenga el caso, tanto en el derecho argentino, como a nivel internacional. Sin embargo, cabe hacer un breve comentario de la decisión y sus efectos tanto en el debate jurídico como político.

Para comprender los fundamentos de la sentencia es necesario adentrarnos en los argumentos que utiliza el jurista Hon. ex juez Zaffaroni en sus citadas obras: el tratado de Derecho Penal. Parte General (2002) y el libro La Pachamama y el humano (2011). Ambas obras están dedicadas a la ecología, pero tocan la problemática jurídica del reconocimiento de derechos a seres no humanos. En ellos, el autor defiende la tesis de que es necesario reconocer que los animales no humanos pueden ser sujetos de derecho. Esto viene como corolario de un análisis de la historia de la legislación penal ecológica y de la tipificación del maltrato a animales.

Según explica Zaffaroni, la doctrina clásica del derecho penal tiene como objetivo la protección de bienes jurídicos. Un bien jurídico es todo aquello que el ordenamiento decida proteger mediante la imposición de un castigo. Por ejemplo, cuando el derecho penal tipifica el delito de hurto lo hace para proteger el bien jurídico de la propiedad. Sin embargo, explica el jurista, la legislación penal ecológica plantea nuevos retos sobre la

protección de seres no humanos. En el caso de los animales, el ordenamiento jurídico ha estado limitado a ámbitos reducidos como la tipificación del maltrato a animales. En estos, la cuestión básica es “si el sujeto de la relación de disponibilidad sólo puede ser una persona”. (p. 493).

Los argumentos “personalistas” pretenden justificar el maltrato animal basándose en que lesiona uno de dos bienes jurídicos: el “sentimiento humano de piedad” o a “la imagen del ser humano como administrador de la naturaleza”. (p. 493) Ambas justificaciones le parecen insostenibles. La primera porque, por lo general, quien lesiona a un animal toma todo tipo de precauciones para ocultar su acto, evitando así cualquier posible lesión al sentimiento de piedad de otras personas. La segunda porque proteger un concepto tan amplio como *la imagen del ser humano* abriría la puerta para que se tipificase como delito una amplia gama de acciones consideradas inmorales sólo desde una perspectiva ética y antropológica particular.

[...] el primer argumento se desbarata con el ejemplo de quien practica la crueldad habiendo extremado el cuidado para que nadie se entere [...] el segundo abre la puerta para que, apelando a la naturaleza y a la imagen del humano, se tipifique todo género de acciones que sólo se valoran negativamente desde el plano de una moral determinada por particulares y encontrados conceptos antropológicos. [...] *Todas estas complicaciones de la tesis personalista indican la conveniencia de rechazarla y reconocer que hay bienes jurídicos de sujetos no humanos y pre-personales* (p. 493)

Zaffaroni considera que la preservación de la existencia y la conservación de la especie son bienes jurídicos que deben ser protegidos. Esto implica el reconocimiento de derechos a sujetos no humanos: “el bien jurídico del delito de maltrato de animales no es otro que el derecho del propio animal a no ser objeto de la crueldad humana, para lo cual es menester reconocerle el carácter de *sujeto de derechos*.” (Ibid)⁷⁹

⁷⁹ Las cursivas son mías

Al ver la argumentación del juez Zaffaroni se comprende el por qué del uso del término “sujeto de derecho” en la decisión del caso de Sandra. Lo que está reconociendo el tribunal no es que Sandra sea una persona jurídica. Esto implicaría ir mucho más allá de lo discutido por Zaffaroni en las obras citadas. La lógica de la decisión se fundamenta en algo mucho menos ambicioso: la protección de un bien jurídico. En este caso la vida y el bienestar del animal. Esto explica por qué la sentencia dicta la separación de causas. Por un lado se remite a la corte de lo penal para dirimir si se está cometiendo un delito de maltrato. Por el otro se remite al fuero civil para determinar el mejor curso de acción para la salud y el bienestar de Sandra.

El argumento del juez Zaffaroni es que las protecciones del Derecho Penal protegen un bien jurídico. En este caso la existencia y el bienestar de los animales no humanos. Tal determinación es independiente del desarrollo cognitivo de los animales protegidos, si bien puede ayudar en la determinación del daño que se les puede producir y del nivel de bienestar al que pueden aspirar. De la misma manera, el derecho también protegería el bien jurídico de la continuidad de los ecosistemas y de las especies. Como vemos, estamos aquí lejos de una concesión de personalidad jurídica de la categoría esperada por la AFADA o por otros grupos que defienden la concesión del estatuto de persona a los grandes primates, como el PGA o el NhRP. Lo revolucionario de la sentencia es que reconoce abiertamente que los animales no humanos son titulares de derechos.

Desde la perspectiva de la recepción de la decisión de Sandra, cabe decir que la misma no ha estado exenta de críticas, tanto de detractores como de defensores de los derechos animales. Por ejemplo, el hecho de que no cite precedentes ni derecho positivo alguno ha preocupado a otros juristas que luchan por conceder el estatuto de persona a otros animales no humanos. Según afirma Steven M. Wise: “decisiones similares han sido tomadas en otras jurisdicciones y no han llegado a nada” (NhRP, 2015). Sin embargo, esta crítica hay que comprenderla en su contexto. Lo que quiere decir Wise es que tales decisiones no alcanzan el objetivo esperado de los defensores de los derechos de los animales. Estos están esperando un caso del tipo *Somerset v Stewart* (1772) que literalmente “libere” a un animal de la misma manera que dicho caso liberó a un esclavo.

Como hemos visto, este es un ideal de mucha mayor envergadura que lo conseguido en el caso de Sandra, pero esto no implica de ninguna manera que carezca de importancia o que no pueda tener repercusiones sociales, jurídicas y políticas relevantes.

Resumen

La búsqueda de otorgar un estatuto jurídico a grandes primates por parte del Proyecto Gran Simio y el Nonhuman Rights Project resume los logros y los fracasos de la lucha por otorgar derechos a los animales no humanos. La misma se ha enfocado en hacer una distinción tajante entre los derechos de las personas y las cosas. El uso del recurso del Habeas Corpus y de precedentes abolicionistas por parte del NhRP demuestra que su lucha está modelada en el precedente de la esclavitud humana. Lamentablemente, dicha estrategia tiene muy pocas probabilidades de éxito. Por otro lado, los intentos de crear legislación a favor de la concesión de derechos de primates por parte del PGS, si bien loables, han carecido hasta ahora de fuerza legal y política. Si en un futuro esto podría cambiar es algo que dependerá de la manera en que enfoquen el problema y la fuerza política que logren recabar. Hasta ahora, no han logrado pasar de las buenas intenciones y nos inclinamos a pensar que dicha posibilidad sólo se hará real cuando los intereses económicos no estén en juego, lo cual hace de esta estrategia una poco realista.

De todos los casos estudiados, el resultado más significativo ha sido el de la orangutana Sandra. Lo fundamental de la decisión de Sandra es que utiliza de manera implícita los principios que recogen las actuales legislaciones de protección animal. Desde una perspectiva jurídica, los animales no humanos son ya sujetos de derechos en el sentido de que la ley reconoce, no como mera propiedad, sino como una propiedad sobre la cual existen límites en cuanto a su uso. Lo que es revolucionario es que se admita públicamente.

Esto abre las puertas a una nueva concepción del concepto de propiedad, la cual es muy distinta de la que le adjudican los autores liberacionistas o abolicionistas. En este sentido, los animales no humanos podrían seguir siendo propiedad, pero este concepto no

tendría la implicación de que pudieran ser utilizados como meras cosas o como mera mercancía. De la misma manera que el caso de *Somerset v Stewart* comenzaba cuestionando si el derecho anglosajón permitía un uso irrestricto y absoluto de la propiedad, llegando a la conclusión contraria; así también una reconsideración de lo que implica realmente el actual estatuto de los animales no humanos como propiedad podría tener efectos revolucionarios en la manera en que se conceptualiza su estatuto jurídico y político. Por todo ello, a pesar de la ambigüedad de la decisión y las confusiones que ha generado, tanto a nivel social como jurídico, la decisión de Sandra tiene el potencial de transformar la manera en que se enfocan las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos a nivel internacional.

El hecho de que el estado reconozca que ya ejerce un poder sobre los animales no humanos mediante sus legislaciones y actos jurídicos permite una discusión pública sobre el uso legítimo de ese poder. En el caso de Sandra, el estado reconoció que tal ejercicio debe estar regulado por consideraciones de justicia y equidad hacia otros seres que son sujetos de derechos. En otros países, la discusión sobre el uso legítimo del poder que ejerce el estado sobre los animales no humanos, abre las puertas a una discusión sobre cuáles deben ser los límites y los objetivos de ese poder. De esta manera se reconoce que esta problemática siempre ha tenido una dimensión política, lo cual obliga a que la discusión de estos temas se incluya dentro una teoría política.

Conclusiones de la segunda parte

Desde que en 1975 Peter Singer publicara el ya clásico Liberación animal, la ética filosófica ha desarrollado un debate cada vez más intenso y complejo acerca de nuestra relación con las demás especies animales. El nivel de sofisticación de las teorías se ha ido incrementando. Al mismo tiempo la cantidad de ensayos y libros publicados se ha multiplicado de manera exponencial. Sin embargo, en los últimos cuarenta años el debate de las éticas animales no ha avanzado significativamente. Los argumentos principales siguen reflejando las mismas discusiones que comenzaron Peter Singer y Tom Regan en la década del setenta y ochenta. Por otro lado, los planteamientos apenas han variado desde que se comenzaron a discutir estos temas hace más de dos mil años.

Ciertamente, se han propuesto teorías nuevas y se han refinado conceptos y términos. A su vez, el debate de las éticas animales se ha relacionado con distintos temas: la ecología, la marginación de las personas con discapacidades, el feminismo, etc. Sin embargo, estos avances teóricos no han producido los resultados deseados. Para cada argumento se ha propuesto una crítica y esta, a su vez ha sido contrastada por un contra argumento, repitiendo un ciclo que apenas sale de la academia. La mayor parte de la población sigue viendo a los animales no humanos como un grupo homogéneo de seres cuyo propósito es servir a los intereses humanos o vivir de manera separada a ellos.

Por otro lado, los intentos de teóricos de síntesis han ayudado a confundir aún más el debate. La mayor parte del público confunde la protección de las especies con la protección de los animales no humanos. La escisión entre las éticas animales y las éticas ecosistémicas ha hecho que los argumentos sobre la consideración moral de la naturaleza o los derechos y deberes hacia el medio ambiente sean confundidos con sus contrapartes hacia los animales individuales. Esto lleva como resultado que se haya llegado a un conjunto de generalizaciones y confusiones producto de la aplicación de categorías que no son aplicables en todos los casos.

Desde el ámbito científico se han hecho enormes avances en la comprensión de las capacidades cognitivas, emocionales y sociales de los demás animales, pero esto no

ha servido para transformar nuestras visiones cotidianas ni nuestras actitudes hacia ellos, más allá de producir ‘asombro y admiración’ científicas o curiosidad pública. Peor aún, el uso contemporáneo que se ha hecho de estos descubrimientos en las éticas animales, en lugar de esclarecer, ha confundido aún más el problema. Los intentos de utilizar tales resultados para fundamentar una ética de la compasión o de la empatía reducen la problemática de las éticas animales a una cuestión de caridad y pena, pero no de justicia.

Tal confusión propicia que el público siga identificando el debate de las éticas animales con la condena contra la crueldad o el maltrato animal. Al hacerlo, se olvida de que dicha condena fue codificada en los estatutos penales hace doscientos años y que está reflejada en todas las legislaciones de protección animal del mundo.. Seguir argumentando una y otra vez en contra del maltrato y a favor de la compasión o la empatía pasa por alto dos datos fundamentales: que el grueso de la discusión no está relacionado con estos temas y que la complejidad de esta problemática no puede ser abarcada ni comprendida utilizando sólo estos conceptos. El problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos va mucho más allá de la mera consideración moral o de un trato más humanitario o compasivo.

Desde el punto de vista teórico, el debate está estancado. Se siguen utilizando los mismos conceptos y enfoques que se ensayaron por primera vez hace doscientos años. Estos, a su vez, son mucho más limitados que los derechos que se concedieron en algunas naciones hace más de dos mil años. Las teorías éticas, los enfoques, los términos y los marcos de referencia de la discusión apenas han variado significativamente desde la década del setenta del siglo XX.

Desde el punto de vista práctico, el debate también está estancado. Se han ensayado todo tipo de cambios a nivel jurídico: declaraciones, legislaciones y litigación directa, pero con pocos o ningún resultado positivo. No ha habido un salto cualitativo en las leyes de bienestar desde el siglo XIX y el estatuto de los animales como propiedad nunca ha sido retado de manera satisfactoria. En Europa o en Estados Unidos, el intento de que los tribunales reconozcan que los animales no humanos son personas jurídicas

tiene pocas o nulas probabilidades de éxito. Especialmente, mientras se sigan utilizando las mismas estrategias y los mismos enfoques.

Por otro lado, el reconocimiento de que los animales no humanos pueden ser portadores de derechos podría tener éxito. Pero, para ello, habría que renunciar a las dicotomías todo o nada, propiedad o persona. También habría que reconocer que es posible establecer una diferencia jurídica entre el estatuto de propiedad y el estatuto de cosa. Sin embargo, esto es algo que el NhRP o el PGS no estarían dispuestos a aceptar. El hecho de que se sigan utilizando los mismos enfoques y estrategias que no han producido éxito en el pasado es un reflejo adicional del estancamiento generalizado en el que se encuentran los enfoques de las éticas animales.

En el debate contemporáneo se ha discutido hasta la saciedad el uso instrumental, explotador e inhumano que hacemos de los animales no humanos en las distintas áreas de producción de alimentos, ropa, medicamentos y cosméticos, así como en la caza y los deportes de sangre. Sin embargo, tales discusiones han quedado circunscritas al ámbito de la ética. En todo este tiempo no se ha reconocido la dimensión política del problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos. Es precisamente ésta la que puede sacar a las éticas animales de su actual estancamiento.

TERCERA PARTE: LA INCLUSIÓN DE LA POLÍTICA EN EL DEBATE ACTUAL

CAPÍTULO XIII.

Los animales no humanos y la teoría política.

A. Naturaleza y objetivo de la teoría política

Para Platón y Aristóteles, la política cubría el ámbito de las decisiones que se tomaban en la *Polis*. Es decir, se trataba de decisiones relativas al ordenamiento de los asuntos de la ciudad. Estas decisiones son, a su vez, tomadas por los ciudadanos (i.e. personas libres y con derechos plenos que tratan de resolver los problemas que plantea una convivencia comunitaria). Desde esta perspectiva, la política es un quehacer dirigido hacia la consecución del bien común.

Las sociedades, sin embargo, se organizan de una manera estructurada, generalmente bajo un estado. La teoría política, entonces, sería la ciencia que se encargaría de determinar cómo alcanzar el bien común mediante el ejercicio del poder político público, es decir, mediante el estado. A su vez, la teoría política, también plantearía posibles formas o modelos de gobierno en relación a su adecuación para alcanzar el bien común. En el periodo helenístico, Aristóteles identificó tres modelos de gobierno: democracia, monarquía y aristocracia. En el resto de la historia occidental, estos modelos fueron ampliados a otras posibles formas de gobierno: socialismo, comunismo, fascismo, anarquismo, etc. Hoy en día, la mayor parte de la teoría política considera que el modelo de gobierno apropiado para sus ciudadanos es el de la democracia. La manera en que ésta debe ser articulada, cómo deben ser sus instituciones, cuáles deben ser sus valores fundamentales, cuáles deben ser sus objetivos y métodos, etc., constituyen el grueso de sus discusiones.

La teoría política se ocupa de estos fenómenos desde una perspectiva normativo-prescriptiva. Más allá de describir *cómo son* las instituciones, los fenómenos y las interacciones políticas, la teoría política está interesada en determinar *cómo deben ser* y cuál es la mejor manera de lograrlo. Para ello, estudia las formas de organización del

poder político, las instituciones públicas, el estado y sus estructuras: la judicatura, la rama legislativa, etc. así como las normas, principios y valores que los justifican. También busca clarificar y esclarecer los conceptos fundamentales que se derivan de esta discusión, tales como: ciudadanía, libertad, igualdad, justicia, estado, democracia, etc. Desde el punto de vista normativo, podríamos decir que las dos preguntas centrales que se hace la teoría política son: cuáles son los objetivos políticos que es justo y razonable perseguir y qué medios se pueden utilizar legítimamente para conseguirlos.

En las sociedades democráticas, los objetivos políticos los determinan los ciudadanos y los medios para ponerlos en práctica son delegados en el estado. Para ello, el estado hace uso de su poder coercitivo mediante las leyes, el sistema judicial y el poder ejecutivo. Gran parte del debate de la teoría política se ha centrado en el estudio de la legitimidad de este poder coercitivo. Esto nos permite diferenciar entre un estado de derecho y una tiranía. La clave para esa distinción es la justicia. Como decía Agustín de Hipona, un estado sin justicia se reduce a una banda de ladrones a gran escala. (San Agustín, Ciudad de Dios, IV, 4, 1) En la medida en que la teoría política busca reemplazar la tiranía con la autoridad legítima y sustituir el dominio tiránico por un gobierno basado en principios de justicia, su función principal es la de ayudar a establecer cuáles deben ser estos principios y cómo deben ser aplicados para lograr la consecución del bien común.

B. Las funciones de la teoría política

Una de las teorías contemporáneas más influyentes en la época contemporánea es la filosofía política de John Rawls, expresada por primera vez en su libro *A Theory of Justice* (1971). John Rawls (1921-2002) ha sido el más importante filósofo político estadounidense de la tradición liberal. Rawls aborda el tema de la legitimidad del poder político en una democracia liberal. Su objetivo es lograr una sociedad justa en un estado democrático. Al mismo tiempo, quiere demostrar que se puede encontrar una unidad en la diversidad de visiones de mundo que permiten las instituciones libres.

Para Rawls, la filosofía política cumple al menos cuatro funciones en la esfera

pública de una sociedad: una función práctica que le permite servir como mediadora en los conflictos divisivos; otra función de orientación y motivación que le sirve para guiar a los ciudadanos hacia una comprensión de cuál es su papel político en la sociedad; una función de demarcación que le permite diferenciar entre lo realizable e impracticable políticamente, pero al mismo tiempo manteniendo un ideal de lo que se debe alcanzar; y, por último, una función reconciliadora que permite que los ciudadanos comprendan que la función de las instituciones políticas no es dominar a los ciudadanos, sino estructurar la sociedad racionalmente para alcanzar el ideal de una sociedad democrática. Vamos a explicar cada una de estas funciones por separado.

La primera función de la filosofía política es práctica en el sentido de que busca encontrar una base racional subyacente para los acuerdos filosóficos y morales a los que llega una sociedad. A pesar de las intensas divisiones de opinión que puede haber en una sociedad plural, Rawls considera que es posible alcanzar un acuerdo razonado y evitar que las disputas políticas desemboquen en conflictos violentos que subviertan el orden social. El papel de la filosofía en dicho sentido es práctico porque ayuda a mantener el orden democrático. Para Rawls, tanto el *Leviatán* de Thomas Hobbes como los Documentos Federalistas (the Federalist Papers) son intentos de solucionar el problema de cómo mantener el orden en una sociedad plural. El primero es un intento de resolverlo en el contexto de la guerra civil inglesa, los segundos surgen en el contexto del debate sobre la Constitución de los Estados Unidos. Ambos cumplen con la función práctica de la filosofía política de mantener la cooperación social.

La segunda función de la filosofía política es ayudar a los ciudadanos a comprender el papel político que desempeñan dentro de la sociedad. Al reflexionar sobre el papel del ciudadano en una sociedad democrática, la filosofía puede describir qué implica ser un miembro de la sociedad con un cierto estatus político. También puede sugerir maneras de comprender la historia de esa sociedad como un proyecto colectivo en el cual cada ciudadano tiene una función vital. Esta es una función de orientación y motivación. Por un lado ayuda al ciudadano a comprender su función dentro de una sociedad democrática y por el otro lo motiva a participar de un proyecto colectivo del cual es parte integral.

Una tercera función de la filosofía política es la reconciliación. Rawls es enfático en rechazar la noción de que la política no es más que el ámbito de la corrupción, la lucha por el poder y la dominación. Para él, esto socavaría la misma idea de lo que es una sociedad democrática. En su lugar, considera que la filosofía tiene como objetivo "calmar nuestra frustración y rabia contra nuestra sociedad y su historia, mostrar de qué manera sus instituciones [...] son racionales, y cómo se han desarrollado para alcanzar su forma racional actual". (Rawls, 2001, p. 3) Para Rawls, la diferencia entre la política y la mera dominación es que la primera necesita justificar legítimamente su poder, mientras que la segunda sólo requiere del uso de la fuerza.

Por ello, las instituciones políticas deben tener una justificación que legitime su existencia. La misma debe ser razonable y abierta a críticas. Dicha legitimación debe poder ser comprendida y aceptada por todos y también puesta a prueba por cada ciudadano. Para Rawls, mediante el estudio del proceso de desarrollo de las instituciones sociales, sus objetivos, sus logros y sus defectos, la filosofía política puede mostrar que la vida en una sociedad democrática no es simplemente una historia de dominación, prejuicios y corrupción; sino que, al menos en algunos aspectos, demuestra un proceso de desarrollo de esferas cada vez mayores de libertad. De esa manera podemos superar la concepción de la política como una mera herramienta de control social.

La cuarta función de la filosofía política es la de investigar cuáles son los límites de la política desde la perspectiva de su posibilidad y realizabilidad. La filosofía política tiene una función de diferenciar entre los proyectos políticos que se podrían llevar a cabo con una expectativa razonable de éxito y los que serían irrealizables en la práctica. De manera paradójica, Rawls describe la filosofía política como "una utopía realista". Con esto quiere decir que ésta debe poder describir acuerdos políticos que sean realizables, es decir, que puedan ser aceptados y llevados a cabo por personas de carne y hueso. Debe ser idealista, pues busca describir el ideal que se quiere alcanzar. Al mismo tiempo, debe estar dentro de los límites de lo realizable. En este sentido es que la teoría política puede ser utópica. El proyecto político sería como un modelo que no necesariamente describe lo que es, pero que sirve como una guía de lo que se quiere y se puede alcanzar.

Al discutir este tema, Rawls se inspira en Rousseau. Para Rousseau, la filosofía debe partir de la realidad concreta. Es decir, debe conceptualizar a los seres humanos tal y como son para imaginar cómo deberían ser las leyes que los gobiernan. Compartimos el espíritu de Rawls y Rousseau sobre la naturaleza y objetivos de la filosofía política. Su visionaria concepción de la política es un punto de partida apropiado para el desarrollo de una teoría de la justicia contemporánea.

C. El origen de la exclusión de los animales no humanos de la teoría política

A pesar de la visionaria concepción de John Rawls sobre las funciones de la teoría política, Rawls no incluye a los animales no humanos dentro de ella. La razón principal para explicar la exclusión de los animales de la teoría política hay que buscarla en la noción aristotélica y tomasiana de la agencia lingüística. Según esta perspectiva, los humanos pueden participar de la política porque tienen un alma racional y poseen *logos*. Es decir, son capaces de razonar y de comunicar sus ideas de una manera discursiva. Este es el requisito *sin qua non* para pertenecer a una comunidad política o para beneficiarse de ella.

[...] la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano y el hombre es el único animal que tiene el don de la palabra (*logos*). Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra sirve para establecer lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y eso es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y sólo las comunidades de seres vivos que tienen estas capacidades pueden conformar una familia y un estado.

Esta ha servido no sólo para excluir a los animales de la teoría política, sino también para justificar un dominio tiránico sobre ellos. Para Aristóteles, sólo aquellos animales que tienen "el don de la palabra" para "establecer lo justo y lo injusto" pueden

ser miembros de una comunidad política o participar en ella. Otros animales pueden "tener sensaciones de dolor y de placer", pero son incapaces de expresar sus intereses y reclamos de una manera discursiva o proposicional. Este es el motivo principal de que no considere a los demás animales como verdaderos "animales políticos". Estos pueden formar comunidades gregarias, pero no verdaderamente políticas, pues el requisito fundamental para la política es el *logos*, la capacidad de expresarse de manera proposicional o discursiva. Aristóteles, por lo tanto excluye a los animales de la esfera política.

De la misma manera, también Tomás de Aquino no solo excluye, sino rechaza por completo una consideración moral o política para los animales no humanos. Existe una diferencia esencial entre ellos y nosotros: el alma humana racional e inmortal. Los animales son bestias brutas, incapaces de reconocer obligaciones o aceptar responsabilidades: carecen de libre albedrío y se dejan llevar por sus instintos. Esto los coloca en el mismo lugar de los objetos inanimados, con la única diferencia de que tienen voz, pero no alma. Pueden ser, por lo tanto, usados para nuestro beneficio y el estado no debe intervenir con lo que sólo puede ser propiedad privada.

La exclusión de los animales de toda consideración de naturaleza política es el legado de Aristóteles y Tomás de Aquino en la tradición política occidental. Dicho legado se manifiesta aún en las teorías políticas contemporáneas, haciendo difícil, sino ya imposible utilizarlas como marcos de referencia apropiados para incluir la dimensión política que hemos demostrado a lo largo de esta tesis. En las siguientes secciones analizamos algunos de sus planteamientos.

D. La dificultad de incluir a los animales no humanos dentro de las teorías contractualistas contemporáneas.

John Rawls definió su concepción política como una teoría de la *justicia como equidad* (justice as fairness). Su teoría vislumbra una sociedad de ciudadanos libres e iguales que gozan de derechos básicos universales y cooperan dentro de un sistema económico igualitario. Esta concepción fue desarrollada por Rawls en diferentes libros,

siendo de destacar el primero, *A theory of Justice* (1971). En este libro, Rawls expone una versión temprana de su teoría de una manera sistemática. Más tarde, fue desarrollando su visión de la justicia en distintas obras: *Political Liberalism* (1993), *The Law of Peoples* (1999), y *Justice as Fairness* (2001). En esta parte nos concentraremos en su visión de la justicia dentro de un estado liberal-democrático.

La visión política de Rawls difiere de las visiones pragmáticas y fatalistas anteriores. Por un lado, se diferencia de la visión maquiavélica, del positivismo jurídico del siglo XIX y de la *Realpolitik* en la que éste degeneró posteriormente. Estas visiones hacen una separación tajante entre la ética y la política considerando que el único fundamento de la ley es el derecho positivo. El derecho positivo es aquel que ha sido aprobado por un sistema jurídico legitimado para ello. Una ley, para ser legítima, debe seguir los mecanismos procesales requeridos por el estado. Por ejemplo, en un estado democrático esto implica que no contradiga otros principios jurídicos como la constitución, que haya sido firmada y ratificada, que haya tenido el número de votos necesarios, etc.

Desde esta perspectiva, el único fundamento de la ley y de la justicia reside en el estado. Sin embargo, dado que el fundamento de la legitimidad de los preceptos morales y legales está en la voluntad del legislador, resulta que la única fuente de legitimidad de un estado es el estado mismo. Es decir, el ejercicio del poder soberano se legitima por su capacidad para hacer uso de la fuerza de una manera legal y tal ‘legalidad’ depende del uso coercitivo de la fuerza. No es de extrañar que esta visión llevara a concepciones tan nefastas como la *Realpolitik* y la *Weltpolitik* que justificaban toda infracción del derecho internacional basándose en el poder y la fuerza.

Por otro lado, la filosofía de Rawls, también se distancia de posturas consecuencialistas como las del utilitarismo. Para el utilitarismo, el objetivo de la política es proporcionar el mayor bien para el mayor número de personas. Por lo tanto, las acciones políticas y las leyes deben satisfacer las preferencias de la mayoría y producir el mayor beneficio colectivo. Rawls rechaza el utilitarismo porque hace que los derechos dependan de las consecuencias que producen y esto es incompatible con el

liberalismo político. Por ejemplo, si la esclavitud o la tortura es beneficiosa para el conjunto de la población podría ser justificada teóricamente por el utilitarismo.

Para Rawls ambas visiones políticas fallan en producir una teoría satisfactoria de la justicia. El pragmatismo porque separa totalmente la ética de la política y hace del estado una mera fuente de poder coercitivo. El utilitarismo porque fusiona ética y política, haciendo de la primera una mera extensión de la última. Esto fuerza al resto de los ciudadanos a seguir una visión particular del bien en la que sus derechos fundamentales no están garantizados y viven en un constante miedo de perderlos si el beneficio colectivo así lo exige. Frente a esto, Rawls considera que la política debe estar basada en ciertos principios éticos fundamentales que garanticen la dignidad de los ciudadanos y el respeto incondicional de sus derechos fundamentales.

Rawls considera que una teoría política debe fundamentarse en principios de justicia equitativos que todos estarían dispuestos a aceptar. Para ello, los ciudadanos deben verse como co-partícipes de un proyecto cooperativo que busca garantizar dos principios fundamentales de la justicia como equidad. En primer lugar, que cada persona tenga un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. En segundo lugar, que las desigualdades sociales y económicas satisfagan dos condiciones: que se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos (*fair equality of opportunity*) y que provean el mayor beneficio para los miembros más desventajados de la sociedad (*the difference principle*). (Rawls, 2001, pp. 42-43).

Todo esto se logra mediante la ficción del velo de la ignorancia. Este consiste en imaginar que todos los ciudadanos se encuentran en una posición de total igualdad de condiciones (la posición original). Desde esta posición, los ciudadanos eligen ciertos principios de justicia sin saber cuáles van a ser sus circunstancias específicas. Por ejemplo, no pueden saber qué posición ocuparán en la escala social o a qué raza o género pertenecerán. Esto garantiza que los participantes elegirán aquellos principios que generen la mayor cantidad de ventajas y la menor cantidad de cargas para todos. Ya que estos principios no están diseñados para una posición particular, los principios que

emergen del velo de la ignorancia pueden ser considerados justos. El velo de la ignorancia funciona como una guía para desarrollar los principios de la justicia y nos permite examinar la equidad de los mismos, pues aquellos principios que no serían elegidos bajo el velo de la ignorancia deberían ser rechazados como injustos.

Sin embargo, la teoría política de Rawls y, en general, las teorías políticas contractualistas tienen un defecto fundamental a la hora de incluir a los animales no humanos en la política. Estas exigen una serie de condiciones muy estrictas para poder participar de la justicia. Las llamadas *circunstancias de la justicia* (circumstances of justice) exigen condiciones inasequibles para los animales no humanos. De la misma manera, así también lo exigen las teorías del contrato social clásicas. Las circunstancias de la justicia pueden describirse como las condiciones normales en las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria.

Estas requieren de condiciones objetivas y subjetivas. Las primeras tienen que ver con la cercanía territorial y una cierta igualdad aproximada (rough equality). Los individuos deben coexistir “al mismo tiempo sobre un territorio geográfico definido” (Rawls, 1971, p. 126) y debe existir una cierta simetría en capacidades físicas y mentales entre ellos. Esto garantiza que ninguno sea tan poderoso que pueda dominar a las demás y que la fuerza combinada de todos pueda frustrar los proyectos de cualquiera de ellos por separado. Las segundas, las condiciones subjetivas, tienen que ver con las visiones de mundo y con los intereses y necesidades de los individuos que van a trabajar juntos. Los individuos deben tener visiones de mundo distintas, pero compatibles e intereses más o menos complementarios que permitan que la cooperación entre ellos sea posible.

Sin embargo, como Martha Nussbaum ha señalado, la simetría aproximada de fuerzas y capacidades mentales da como resultado tres atributos esenciales que todos los participantes del contrato deben tener. Estos deben ser libres, iguales (en capacidades morales y en fuerza) e independientes. Ninguna de estas características puede ser cumplida por los animales no humanos, así como tampoco por los discapacitados mentales o por otros grupos marginados a lo largo de la historia humana. Al menos, de la manera en que estas cualidades han sido tradicionalmente interpretadas.

A su vez, como Donaldson y Kymlicka señalan, las teorías del contrato social y toda la tradición occidental de la filosofía política imponen a los agentes individuales toda una serie de requisitos que los hacen inelegibles para formar parte de la comunidad política o de ser beneficiarios de la justicia. Rawls llama a estos atributos “poderes morales” e incluyen capacidades ‘básicas’, tales como: tener un bien subjetivo y comunicarlo, cumplir con las normas sociales de cooperación y participar en la co-autoría de las leyes. De nuevo, la manera en que estas capacidades han sido interpretadas excluyen de la política a los animales no humanos. Las mismas han sido interpretadas de una manera excesivamente racionalista.

E. La dificultad de incluir a los animales no humanos dentro de las teorías de la racionalidad discursiva

La capacidad de tener un bien subjetivo ha sido vista como la capacidad de avalar una concepción reflexionada del bien. La capacidad de cumplir con las normas sociales también requiere que los individuos comprendan el fundamento racional de las normas y de su acción. La capacidad de participar en la co-autoría de las leyes sigue siendo interpretada como la capacidad de participar activamente en formas complejas de “racionalidad comunicativa”. Es decir, no es suficiente poseer un bien subjetivo, también hay que ser autónomo y poder comunicarlo de una manera proposicional y altamente compleja.

Esta interpretación clásica o ‘cognitivista’ se puede ver, por ejemplo, en la ética dialógica y discursiva (Diskursethik) propuesta por Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. Apel ha propuesto que una teoría del discurso debe basarse en las condiciones trascendentales pragmáticas de la comunicación. Para ello, habla del uso de la razón público-política en una democracia constitucional o del principio procedimental de consenso de la ética del discurso. Habermas, cuya teoría social se fundamenta en la comunicación, se centra en el mundo de la vida (Lebenswelt) como un conjunto sedimentado de significados lingüísticos, sociales y culturales que es común a los

interlocutores de un discurso y que sirve como base para la comunicación.

De todos los rasgos culturales, sociales y políticos que pueden tener en común, el lenguaje es el más importante. Habermas lo llama “acción comunicativa”, pues considera que la verdadera función del lenguaje no es comunicar ideas, sino actos. Se trata de una acción social que está orientada al entendimiento y se rige por la racionalidad práctica, es decir, un conocimiento que es producto de la razón y se dirige a la acción. La acción comunicativa de Habermas es posible sólo dentro de una concepción de la racionalidad altamente compleja. Habermas sitúa la racionalidad como una capacidad inherente al lenguaje que se manifiesta en una argumentación en la que “los participantes tematizan pretensiones de validez en disputa y tratan de reivindicarlas o criticarlas a través de la argumentación.” (Habermas, 1984, p. 18) Esta argumentación no es ya una lógico-proposicional, sino meta-lógica o para-lógica.

El concepto de verdad proposicional es, en efecto, demasiado estrecho para cubrir todo aquello para lo que los participantes en una argumentación pueden pretender validez en sentido lógico. De ahí que la teoría de la argumentación tenga que disponer de un concepto más amplio de validez que no se restrinja a la verdad. (Habermas, 1984, p. 54)

No resulta difícil comprender por qué las teorías del contrato social y la teoría crítica en su forma de ética del discurso han sido incapaces de incluir a los animales dentro de la teoría política. Todas estas capacidades son tan abstractas, complejas e incluso abstrusas, que resulta imposible incluir dentro de ellas, no ya a los animales no humanos, sino a la mayor parte de la población humana. Ni que decir de los grupos tradicionalmente marginados como los discapacitados o los niños.

Un ejemplo de esto son las teorías del reconocimiento recíproco, como la que defiende la filósofa española Adela Cortina. Para Adela Cortina, la ética trata de personas y no de animales. Para ello, utiliza la noción de persona y la opone a la inclusión de los animales dentro de las esferas moral y política. Cortina propone un reconocimiento de cierta consideración moral basada en la capacidad de sufrir de los

animales no humanos, pero condicionada a que tales esfuerzos nunca sacrifiquen los intereses “básicos” de los seres humanos. Entre estos intereses están la lucha por rescatar de la pobreza al resto de seres humanos y la lucha por la conservación del ambiente para beneficio de los humanos.

Cortina, siguiendo a Diego Gracia (Gracia & Cortina, 2010), considera que los seres humanos tienen una condición superior a los animales por el hecho de ser personas, lo cual les otorga una “dignidad inherente”. Ser persona es mucho más que ser sintiente (en el sentido único de experimentar dolor), implica la posesión de ciertos atributos tales como la autonomía, la deliberación, el raciocinio y otras capacidades tales como, la capacidad comunicativa, la afectiva, la moral y la ética. Todo ello implica capacidades cognitivas complejas que requieren de un razonamiento lingüístico y proposicional altamente desarrollado. Se trataría, como mínimo, de capacidades cognitivas de 2º orden en la teoría de la mente de Antonio Damasio (A. R. Damasio, 2002).

Esta lista de capacidades cognitivas complejas no cubre, por supuesto, a todos los seres humanos. De ella están excluidos los discapacitados mentales, los niños y los ancianos seniles. Adela Cortina acepta que resulta difícil precisar dónde empieza una discapacidad que imposibilita la firma del pacto social. Sin embargo, la autora considera que si se trata de hacer comparaciones, las diferencias entre cualquiera de éstos y los animales no humanos son tan grandes que no permiten una inclusión de éstos últimos dentro del Contrato Social como firmantes del mismo o como beneficiarios directos.

La razón principal es que para Adela Cortina, los animales no pueden ser agentes morales ni políticos. Esto implicaría tener autonomía y poseer un lenguaje desarrollado. Ambas características se resumen en la noción habermasiana y apeliana de la acción comunicativa. La cual, según hemos visto, implica mucho más que esto. Como mínimo, requeriría como condición *sine que non* ser un agente autónomo y poder comunicar el bien propio a otros de manera discursiva, proposicional y para-lógica. Evidentemente, desde esta perspectiva logocéntrica y antropocéntrica, los animales no humanos carecen de éstas y otras características, pero así también cientos de millones de seres humanos. (Brown, 2011)

Resumen

Los problemas que hemos estudiado y discutido en el pensamiento ético animal y en el debate de los último cuarenta años de las éticas animales ponen de manifiesto que es necesario incluir la dimensión política en la discusión de estos asuntos. El problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos no se puede resolver únicamente recurriendo a consideraciones de naturaleza ética. Por otro lado, como hemos visto, la teoría política también ha dicho muy poco sobre esta problemática, dejando a las éticas animales el monopolio de tales discusiones.

En los pocos casos en que la teoría política o las “éticas políticas” han tratado de abordar el problema, los resultados han dejado mucho que desear. Tanto las teorías contractualistas contemporáneas como las “éticas políticas” de la racionalidad discursiva, imponen a los agentes individuales toda una serie de requisitos cognitivos y lingüísticos excesivamente elevados que los hacen inelegibles para formar parte de la comunidad política o de ser beneficiarios de la justicia.

Sin embargo, existen posibilidades para extender esta discusión y hacer que ambas dimensiones, la ética y la política, puedan ser recuperadas de una manera coherente. En lo que resta de la tesis analizaremos dos de las propuestas políticas que más se han acercado a esto. La primera es el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum, el cual constituye el primer intento de añadir la dimensión política mediante una extensión de la justicia hacia los animales no humanos. La segunda es la propuesta política de Sue Donaldson y Will Kymlicka en su libro Zoopolis (2011). Esta última va mucho más lejos: no sólo incluye a los animales no humanos dentro de una teoría de la justicia, sino que incluye a algunos de ellos dentro de la comunidad política y desarrolla toda una teoría de obligaciones y deberes políticos hacia otras comunidades de animales no humanos.

CAPÍTULO XIV.

El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum y la inclusión de los animales no humanos en la esfera de la justicia.

Como hemos visto, en los últimos cuarenta años, muchos filósofos y científicos, como Peter Singer, Tom Regan, Gari Francione; Marc Bekoff, Frans de Waal, etc., han tratado de responder a la pregunta de qué tipo de relaciones deben existir entre las comunidades humanas y los animales no humanos. La mayoría ha argumentado a favor de un mejor trato a los animales no humanos desde una variedad de perspectivas, incluyendo la ética utilitarista, la deontología, la ética de la virtud o la empatía y la compasión darwiniana. Sin embargo, a pesar de que muchos de ellos defienden políticas públicas de cambio, ninguno ha presentado sus ideas dentro del marco de una concepción política que abarque, además de nuestras relaciones morales, los deberes de justicia que tenemos hacia los animales no humanos. La primera autora que abrió el debate político fue Martha Nussbaum. Desde finales de la década del noventa, en diversos escritos y conferencias, Nussbaum ha defendido la inclusión de los animales no humanos dentro desde una teoría de la justicia. Las aportaciones de Nussbaum constituyen un salto cualitativo en el debate de las éticas animales: este pasó del ámbito de la ética al de la política.

Martha Craven Nussbaum es una filósofa y profesora estadounidense en las facultades de Filosofía y de Derecho en la Universidad de Chicago, EE.UU. Sus estudios originales fueron en Filosofía y Estudios Clásicos y ha publicado libros en ambas áreas. Está interesada en temas tales como: género, sexualidad y justicia social, vulnerabilidad y fragilidad humana, liberalismo y estado de bienestar, el multiculturalismo, la economía política y el desarrollo humano. Ha recibido premios tan prestigiosos como el Premio

Príncipe de Asturias, así como más de 50 grados y títulos honoríficos en diversas universidades del mundo.⁸⁰ Es particularmente conocida por desarrollar junto con otros autores el enfoque de las capacidades del economista y filósofo Amartya Sen, también conocido como la teoría del enfoque las capacidades, si bien difiere de Sen en algunos de sus conceptos fundamentales y en su ámbito de aplicación.

En su libro, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (2006), Martha Nussbaum ofrece una teoría llamada "el enfoque de las capacidades". Nussbaum considera que la misma ofrece una mejor alternativa filosófica a estas perspectivas y provee el fundamento filosófico para desarrollar políticas públicas de protección animal. En su análisis, Nussbaum llega a la conclusión de que el problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos sólo puede resolverse si se incluye a estos últimos dentro de la esfera de la justicia.

Nuestro objetivo en esta sección es evaluar los méritos filosóficos del enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum como una teoría política diseñada para el desarrollo de la democracia entre los seres humanos y la justicia entre los animales humanos y no humanos. En lo que sigue, demostraremos que, si bien su teoría es particularmente útil para alcanzar el florecimiento humano, la misma resulta parcialmente satisfactoria y cuestionable para lograr el florecimiento de otros animales en un marco de verdadera justicia y no la mera benevolencia. Para lograr lo último, la teoría de Nussbaum necesitaría ser modificada para lograr sus objetivos de manera satisfactoria.

Comenzaremos esta sección con una breve visión general del enfoque de las capacidades de Amartya Sen y la versión de Martha Nussbaum. Luego explicaremos cómo Nussbaum extiende este enfoque para incluir a los animales no humanos. Destacaremos sus virtudes, en particular, el mérito que implica el enorme salto cualitativo que implica el pasar de la ética a la política, así como a la importancia de enfocar las relaciones con los animales no humanos desde el prisma de la justicia. También señalaremos sus limitaciones, en particular, una serie de problemas filosóficos que el

⁸⁰ Martha Nussbaum. En *Wikipedia, The Free Encyclopedia*. Consultado el 9 de mayo de 2015, http://en.wikipedia.org/wiki/Martha_Nussbaum#Awards_and_honors

enfoque de las capacidades debería modificar si quiere lograr sus objetivos de conseguir verdaderas relaciones de justicia entre las comunidades humanas y los animales no humanos.

A. El enfoque de las capacidades en el contexto del desarrollo humano

El enfoque de las capacidades fue desarrollado por Amartya Sen y Martha Nussbaum en el contexto del debate de las teorías del desarrollo humano. Desde la década del 70, varios autores habían mencionado que los índices de medición de desarrollo tradicionales, como el producto nacional neto (PNN), el producto nacional bruto (PNB) y la renta per cápita no eran apropiados, ya que reflejaban el crecimiento y desarrollo económico de un país en bloque, pero no las condiciones de vida y de desarrollo de sus ciudadanos. Por ejemplo, utilizando los medidores tradicionales resultaba que el país económicamente más desarrollado del continente africano entre las décadas del 80 y 90 del siglo pasado era Sudáfrica. Sin embargo, Sudáfrica era un país abiertamente racista, cuyo sistema político, económico y judicial estaban diseñados para discriminar favorablemente a una minoría de blancos en un país mayoritariamente negro. El hecho de que en plena época del Apartheid la mayoría de la población sudafricana viviera en condiciones de extrema pobreza y de carencia total de oportunidades de desarrollo no parecía verse reflejado en los análisis de crecimiento económico.

Para evitar paradojas de esta naturaleza, hoy en día, se utiliza el Índice de Desarrollo Humano de la ONU (IDH). Este es un indicador creado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Se trata de un paradigma ampliamente aceptado en la teoría del desarrollo que busca determinar el nivel de desarrollo que tiene un país mediante la medición de la capacidad que tienen sus habitantes para acceder a la salud y la educación, así como las medidas que utiliza para evitar la desigualdad de género y la desigualdad de ingresos. Lo que el IDH trata de evaluar, más allá de la renta per cápita o el producto nacional bruto, es si el país aporta a sus ciudadanos un ambiente apropiado para que éstos puedan mejorar sus condiciones de vida, desarrollarse o realizar

su propio proyecto de vida. Según la ONU, el IDH “fue creado para enfatizar que las personas y sus capacidades deben ser el criterio último para evaluar el desarrollo de un país y no el crecimiento económico por sí solo.”⁸¹

Este índice es el legado de la teoría de las capacidades desarrollada por Sen y Nussbaum. Amartya Sen concibió originalmente el enfoque de las capacidades como una manera de evaluar el bienestar humano que no consistiera en tratar a las personas como meros recursos económicos o utilidades de las cuales derivar un beneficio. Para ello, era necesario centrarse en lo que los individuos son capaces de hacer (de ahí el nombre capacidades: ser “capaz de”) para lograr su florecimiento en lugar de verlos como meros “recursos humanos” capaces de alcanzar un cierto bien subjetivo mediante la satisfacción de sus deseos. Sen acepta la noción de Marx de que hay que “reemplazar la dominación de las circunstancias y el azar sobre los individuos por la dominación de los individuos sobre las circunstancias y el azar” El enfoque de capacidades se define entonces por su elección de centrarse en la capacidad que tienen los individuos para conseguir el tipo de vida que valoran.

El enfoque de capacidades se centra directamente en la calidad de vida que las personas son realmente capaces de lograr. Esta calidad de vida se analiza en términos de dos conceptos básicos: "funcionamientos" y "capacidades". Los funcionamientos son estados de "ser y de hacer", Algunos funcionamientos son muy elementales como estar nutrido adecuadamente, tener buena salud o una casa. Otros pueden ser mas complejos como alcanzar la realización profesional o integrarse socialmente. Todos ellos, sin embargo, poseen un valor para quienes los persiguen, cuya medición va más allá de sus preferencias. Los funcionamientos (functionings) deben distinguirse de las materias primas empleadas para alcanzarlos (por ejemplo, de la misma manera que ‘tener brazos y piernas’ es distinto de 'ser un deportista', también ‘tener derecho al voto’ es distinto de ‘poder participar efectivamente en un sistema político’).

⁸¹ United Nations Development Programme, Human Development Reports, El Índice de Desarrollo Humano (IDH), Consultado el 9 de mayo de 2015, <http://hdr.undp.org/es/content/el-%C3%ADndice-de-desarrollo-humano-idh>

Las capacidades (capabilities) se refieren al conjunto de funcionamientos valiosos a los que una persona puede tener un acceso real. Por ejemplo, la libertad de recibir una educación, de tener acceso a la salud o de participar de la política deben estar acompañadas de la capacidad real o efectiva de llevarlas a cabo. Por lo tanto, una capacidad representa la libertad efectiva que tiene un individuo para lograr llevar a cabo aquellas cosas (funcionalidades) que valora para su vida. Se trata de evaluar las posibilidades reales que tiene una persona para lograr las funcionalidades que le permitan llevar una vida humana digna y buena. A diferencia de otros enfoques como el utilitarismo o la teoría contractualista de Rawls, Sen no se limita a enfocarse en los bienes o en los recursos, lo que realmente le interesa es lo que las personas pueden hacer o ser con esos bienes.

Para dar un ejemplo de cómo se aplicaría el análisis de Sen podemos acudir al problema del desempleo. Para Sen, el problema del desempleo no puede ser visto sólo como una pérdida de renta per cápita con sus subsecuentes efectos en el mercado causados por la merma de la capacidad adquisitiva de los consumidores. Más allá de las consideraciones materiales y monetarias, el desempleo tiene unas dimensiones psicológicas y sociales. Una alta tasa de desempleo en un país implica un conjunto de efectos nocivos en la vida de una persona, de su familia y de la sociedad en conjunto: pérdida de motivación y autoestima, efectos negativos en las relaciones familiares, pérdida de libertad y exclusión social, enfrentamientos y demostraciones, etc.). Esto lo podemos ver, por ejemplo, en la actual crisis griega o, en general, en el problema del desempleo los países mediterráneos de la zona euro. Estos problemas serían invisibles dentro de un estudio de la desigualdad que sólo se enfocara en aspectos redistributivos. La concesión de ‘rescates’, ayudas financieras o la redistribución de la renta no han sido capaces de solucionarlos y mucho menos las políticas de austeridad que han resultado ser peor como remedio que la enfermedad que pretendían curar. Se trata de problemas económicos y políticos estructurales que es necesario incluir en cualquier teoría que pretenda medir el desarrollo humano.

La versión de Martha Nussbaum sobre el enfoque de las capacidades

De manera paralela al genial economista indio galardonado con el Premio Nobel, Marta Nussbaum también ha desarrollado su propia versión sobre el enfoque de las capacidades. Para Nussbaum, dicho enfoque es relevante no sólo para evaluar el desarrollo humano, sino también para reconsiderar las relaciones de justicia hacia los distintos grupos que tradicionalmente han sido marginados, tal es el caso de las mujeres, de los discapacitados mentales y, como nos interesa en nuestro caso, de los animales no humanos.

Nussbaum ofrece por primera vez una versión detallada del enfoque de las capacidades en su libro, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (la Mujer y Desarrollo Humano: El enfoque de las capacidades). En él Nussbaum centra su atención en las injusticias generalizadas que padecen las mujeres que viven en la pobreza. Según argumenta, los índices generales de pobreza no pueden capturar estas injusticias; para ello se necesita un enfoque que tome en consideración los problemas estructurales que impiden que las mujeres puedan alcanzar su completo desarrollo o florecimiento. Estas no sólo sufren el azote de la pobreza, sino también el legado de un sistema que las excluye de la educación, del acceso a la salud y las deja incapacitadas para controlar su entorno o proteger su integridad corporal.

De la misma manera, en *Frontiers of Justice* (2006), Nussbaum sostiene que los modelos utilitaristas y contractualistas son incapaces de ofrecer alternativas que permitan a estos y otros grupos (mujeres, discapacitados y animales no humanos) lidiar con las injusticias generalizadas que les afectan. Por su parte, considera que el enfoque de las capacidades permite identificar los defectos estructurales que permiten estas situaciones, así como implementar soluciones viables a los mismos. A diferencia de Sen, Nussbaum generaliza el concepto de desarrollo humano bajo un concepto más amplio que llama 'florecimiento'. Según Nussbaum cualquier política pública que pretenda fomentar el bien de los seres humanos debe tener como meta actualizar ciertas posibilidades o capacidades humanas básicas. Las capacidades son los componentes básicos de una vida humana digna. Las mismas permiten crear un espacio en el que podemos aspirar a lograr

nuestros distintas concepciones de la vida buena. Nussbaum enumera diez de ellas, aunque considera que la lista está abierta.

1) la vida; 2) la salud corporal; 3) la integridad corporal; 4) los sentidos, la imaginación y el pensamiento; 5) las emociones; 6) la razón práctica; 7) la afiliación; 8) otras especies; 9) la capacidad de jugar; y 10) el control sobre el propio medio ambiente, desde el punto de vista político y material. (Nussbaum 2013, pp. 392-401)

Según Nussbaum, estas capacidades necesitan ser protegidas y desarrolladas para que los individuos puedan vivir y florecer, es decir. Se trata de desarrollar al máximo estas dimensiones de la vida humana. El enfoque de las capacidades parte de la premisa de que el estado debe garantizar que todos los ciudadanos puedan gozar de estas capacidades del desarrollo humano al menos hasta un cierto umbral mínimo de competencia. La teoría de las capacidades fue diseñada para los seres humanos, pero Martha Nussbaum la extiende hacia otras especies animales. Su concepción del ser humano es una en la cual la naturaleza humana es parte de la naturaleza animal.

La visión de Nussbaum se encuentra a medio camino entre una concepción aristotélica y marxiana del ser humano. Con Marx comparte su concepto de realización y su compromiso de desarrollar el potencial humano para alcanzar una vida plena (p. 86). Con Aristóteles comparte su antropología filosófica y su noción de la realización humana como fin de la política. De ambos, sin embargo, rechaza sus componentes metafísicos. Nussbaum quiere evitar la dependencia de cualquier "metafísica profunda de la naturaleza humana", pues las considera incompatibles con el liberalismo político. (Nussbaum, 2006, p. 86.) Por ejemplo, Nussbaum utiliza la idea marxista de 'funcionalidad verdaderamente humana' (truly human functioning), según la cual el hombre debe desplegar todo su potencial desarrollando una amplia gama de relaciones prácticas con el mundo y con los demás. Sin embargo, según indica, esto lo hace "sólo con fines políticos, no como fundamento de una doctrina integral de la vida humana". (Nussbaum 2006 p. 74)

B. El uso de Aristóteles en la filosofía de Nussbaum

El marco teórico aristotélico

El enfoque de las capacidades, según había sido desarrollado por Nussbaum en su libro *Women and Human Development*, partía de las nociones de dignidad y florecimiento humanos. Pero en su obra *Frontiers of Justice*, Nussbaum añade dos nociones aristotélicas directamente aplicables a la extensión de la justicia hacia los animales: la noción antropológica de Aristóteles del ser humano como un animal social y político y la noción de ‘asombro y admiración’.

La noción aristotélica de que el ser humano es un “Zoon Politicon” o un “animal político” le permite concluir que además de su racionalidad, el animal humano necesita de relaciones sociales y políticas significativas. La noción de que existe un profundo asombro y admiración en la observación de los seres vivos le permite incluir dentro de esta ecuación a los demás animales. En esta idea, Nussbaum ve, no sólo la apertura de una consideración moral hacia los animales no humanos, sino una de las bases para la extensión de la esfera de la justicia hacia ellos.

El ser humano como animal social y político

Nussbaum utiliza la visión de Aristóteles para resaltar la naturaleza eminentemente política y social del animal humano. La visión aristotélica del hombre reconoce su naturaleza animal, su vulnerabilidad y su necesidad de “florecimiento”. Desde esta perspectiva, el ser humano se ve a sí mismo como parte de un proyecto común que busca alcanzar la vida buena, “un bien que es social de cabo a rabo”. (p. 158) En la noción aristotélica, el humano es un animal social y político para el cual “el bien de los demás no es [...] una mera limitación en la persecución de su propio bien; forma parte de su propio bien.” (Nussbaum, 2006, p. 166)

Dentro de esta concepción, la naturaleza humana se manifiesta en las relaciones hacia otros miembros de la comunidad social y política. En las relaciones con los demás, sobre todo en aquellas relaciones caracterizadas por la virtud de la justicia, el animal

humano encuentra una profunda realización. El aspecto relacional de la condición humana hace que tenga que vivir en comunidades pues sólo en ellas puede manifestarse y realizarse. Sólo en ellas encuentra su verdadera realización. Para Nussbaum la idea de que el ser humano se puede realizar fuera de esa red de relaciones es una contradicción en sí misma, pues éstas forman parte de una realización propiamente humana. (Nussbaum 2006 p. 97)

El asombro y la admiración aristotélicas

La segunda noción de Aristóteles que utiliza Nussbaum es la de “asombro y admiración”. Según la interpreta Nussbaum, esta visión nos obliga a tomar en consideración no sólo el bienestar de los seres humanos, sino también el de otras clases de seres. En particular, Nussbaum, considera que el espíritu de asombro aristotélico va más allá de mera admiración de la naturaleza: implica una visión moral hacia los animales no humanos.

Todos los animales son objeto de admiración para la persona que se interese por comprender: “No excluirémos ninguno de ellos si podemos evitarlo, ni los mas elevados ni los menos. Porque incluso en el caso de los animales que no deleitan de manera especial nuestros sentidos, la naturaleza, la gran artífice, ha deparado incontables placeres para quienes puedan estudiar las causas de las cosas y tengan un espíritu filosófico [. . .] Así pues, no deberíamos afrontar el estudio de los animales menos elevados con repugnancia infantil, ya que en todas las cosas de la naturaleza hay algo admirable. Cuentan la historia de unos visitantes que quisieron conocer una vez a Heráclito y que cuando entraron en su casa lo hallaron calentándose en la cocina les dijo: «Pasad, no seáis tímidos. Aquí también hay dioses». Igualmente nosotros deberíamos abordar el estudio de todo tipo de animales no poniéndole mala cara, sino conscientes de que en cada uno de ellos hay algo natural y maravilloso.” (Nussbaum 2006, pp. 343-344)

Nussbaum considera que en este espíritu de asombro está implícita una preocupación moral hacia los animales que le parece un punto de partida apropiado para desarrollar el enfoque de las capacidades. Según ella, esta interpretación es cónsona con “una preocupación ética para que las funciones de la vida no se vean impedidas y por que la dignidad de los organismos vivos no sea vulnerada” (p. 344) Si bien reconoce que Aristóteles nunca presentó un argumento moral a favor del vegetarianismo o acerca del trato humano a los animales alega que “la admiración misma que sentimos cuando nos fijamos en un organismo complejo sugiere, al menos, que es bueno que ese ser persista y florezca como la clase de cosa que es.” (Nussbaum, 2006, p. 344)

Nussbaum considera que las dos visiones aristotélicas discutidas son cónsonas con la idea central del enfoque de las capacidades: que los derechos de una sociedad justa deben partir de una noción base de dignidad y sociabilidad. Al fin y al cabo, una sociedad humana que aspire a ser justa debe garantizar una vida funcional y verdaderamente digna de ser llamada humana para todos sus integrantes. Pero si el fin de la justicia es garantizar una vida digna para muchas clases de seres, independientemente de quiénes sean los que establezcan las normas de la sociedad, los animales no humanos también deben ser incluidos. Por lo tanto, se pregunta Nussbaum: “¿por qué no iban las personas que elaboran los principios a incluir a seres no humanos como sujetos de pleno derecho de los principios que ellas mismas elijan?” (Nussbaum, 2006, p. 345).

C. La extensión de la teoría de las capacidades a los animales no humanos.

Para comprender en detalle la visión de Nussbaum y su extensión del enfoque de las capacidades hacia los animales no humanos es necesario analizar con más detalle sus argumentos principales. Para ello utilizaremos aquellas de sus obras que tratan sobre el tema: en particular el capítulo VI de su libro *Frontiers of Justice* (2006) y el ensayo “The Capabilities Approach and Animal Entitlements” (2011).

El enfoque de las capacidades utiliza dos elementos no utilitarios como fundamento. El primer componente de su enfoque es un punto de partida ético kantiano fundamental, a saber, que debemos respetar a cada ser individual y sintiente como un fin en sí mismo. Esta es la noción de dignidad de la ética kantiana. El segundo componente de la teoría, es un elemento neo-aristotélico: la idea aristotélica de que cada criatura tiene un conjunto de características de capacidades (capacidades funcionales) distintivo de su especie (telos animal). Además, indica que esas capacidades, incluso las más rudimentarias, necesitan gozar de un apoyo de su entorno material y social para que un animal se desarrolle y pueda florecer en de la manera característica en la que su especie florecería de tener el entorno material y social adecuado.

Dignidad animal

En la primera sección de su capítulo, Fronteras de la Justicia, Nussbaum habla de seres que merecen una existencia digna. Esto proviene de una decisión de la Corte Suprema de Kerala (India) en el caso de Nair v. Union of India (1999). Hablando de las condiciones de los animales de circo, la corte se expresa en estos términos: “Aunque no sean homo sapiens, son también seres que tienen derecho a una existencia digna y a un trato humano sin crueldad ni tortura [...] Si los seres humanos tienen derechos fundamentales, por que no los animales?” (Nussbaum 2006, p. 321)

Nussbaum comienza su exposición con una cita de Cicerón en la cual se narra cómo en el medio de una matanza de elefantes en el circo ofrecida por Pompeyo en el año 55 a.C., el público romano reaccionó airado en contra del sangriento espectáculo.

Describiendo los sentimientos del público, Cicerón reconoce que entre nosotros y los demás animales existe una relación de comunidad. Esta “comunalitas” se origina en el hecho de que, además de compartir un mundo de recursos con los demás animales, también existe un amplio espectro de relaciones entre nosotros y los miembros de otras especies: “que van desde las que implican receptividad, simpatía, placer por hacer las cosas bien e interacción basada en la preocupación por el otro, hasta las que se basan en la manipulación, la indiferencia y la crueldad” (Nussbaum, 2006 p. 322).

Habiendo identificado la cuestión central de su discusión como un análisis del tipo de relaciones que deben existir entre las comunidades humanas y los animales no humanos, la autora se pregunta si dichas relaciones no deberían ser reguladas por la justicia: “Parece plausible, pues, pensar que estas relaciones deberían estar reguladas por el principio de la justicia y no por la guerra por la supervivencia y el poder que, en gran parte, impera actualmente.” (p. 322)

La Corte Suprema de Kerala en el caso *Nair v. Union of India* (1999) reconoce esta exigencia de dignidad animal sin entrar a discutir exactamente lo que implica, pero Nussbaum considera que, en consonancia con tal decisión, el concepto de “dignidad animal” (el derecho a una existencia digna) debe implicar, al menos, actuar de manera tal que protejamos a los animales que están bajo nuestra custodia de manera que tengan oportunidades adecuadas para la nutrición y para la actividad física; que los protejamos de la crueldad de los seres humanos; que les demos oportunidades de interactuar con otras criaturas de la misma o distinta especie; que les demos la oportunidad de disfrutar de la luz, del aire y de la tranquilidad. (p. 323) Nussbaum considera que los animales no humanos poseen una titularidad (entitlement) o un reclamo válido que les legitima a ser tratados dignamente. El hecho de que las conductas humanas muchas veces niegan una existencia digna a los demás animales parece apuntar a que se trata de un asunto de justicia y no sólo de compasión.

El problema de restringir las éticas animales a la humanidad o a la compasión es un tema central en la discusión de Nussbaum. La tesis central de Nussbaum es que sólo si superamos las limitaciones de una ética basada en deberes de compasión o humanidad

podremos comprender y comenzar a resolver los problemas de las éticas animales. Siguiendo el ejemplo de la Corte de Kerala, no parece haber una barrera (o razón de peso) para no extender los mecanismos básicos de la justicia y la ley hacia otras especies. Los animales no humanos son capaces de llevar una existencia digna y en una sociedad regida por principios de justicia debe reconocerse que existe un deber moral y legal de parte del estado hacia ellos.

El concepto de dignidad animal así aplicado apunta a que, más allá de un problema moral se trata de un problema de justicia, con todas las ramificaciones que esto implica. El enfoque de las capacidades reconoce un amplio espectro de tipos de dignidad animal con las correspondientes necesidades, que es preciso satisfacer para que los animales puedan florecer. Nussbaum argumenta que el enfoque de las capacidades, a diferencia de otras teorías éticas y políticas, tiene la capacidad de producir normas para una justicia inter-específica. En particular, las teorías contractualistas de origen kantiano (como la de Rawls) son insuficientes a la hora de defender los derechos de los animales. El contractualismo debe ser criticado y superado.

Compasión, crueldad e inclusión subrogada: Las críticas de Nussbaum a las teorías del contrato social de inspiración kantiana.

Nussbaum rechaza las teorías del contrato social de inspiración kantiana porque, a pesar de sus virtudes en otras áreas, presentan grandes problemas conceptuales cuando se trata de extender la teoría de la justicia más allá de la especie. Esto se debe en particular a dos características que comparten todas las teorías políticas de este tipo:

- A. Utilizan la racionalidad como fundamento de la dignidad humana
- B. Derivan sus principios políticos de un contrato entre personas aproximadamente iguales (rough equals)

Por lo tanto, niegan que puedan existir obligaciones de justicia hacia los demás animales (al menos obligaciones primarias y no derivadas de las obligaciones hacia otros

sujetos ya amparados por la esfera de la justicia).⁸² Nussbaum sostiene que los animales poseen racionalidad en un grado mucho mayor del pensado. Rechaza la idea de que la justicia emana exclusivamente de un contrato entre iguales y argumenta que existen obligaciones de justicia primarias para los animales. Los animales pueden ser sujetos de derechos y participar de la esfera de la justicia.

Sin embargo, nuestra civilización, a diferencia de las tradiciones orientales de la India, nunca ha estado receptiva a esta posibilidad. La misma ha hecho hincapié en la superioridad y dominio del ser humano sobre los animales. Para Nussbaum, esto se debe a que el pensamiento occidental ha estado profundamente influenciado por la tradición judeocristiana y su enseñanza acerca del dominio humano sobre los animales y las plantas. Nussbaum insiste que debemos iniciar el estudio de las teorías del contrato reconociendo que han nacido en una tradición fuertemente marcada por el estoicismo y el judeocristianismo.

Para los estoicos, las capacidades del raciocinio teórico y de la deliberación moral son la fuente de la singular dignidad que los seres humanos tienen en la creación. Los seres que carecen de esas capacidades están fuera del ámbito de la comunidad moral. Eso no significa que el estoicismo o el judeocristianismo no reconozcan que tenemos el deber de no abusar de los animales, pero éstos no son parte integrante de la comunidad de los seres morales. Esto retrasó el debate sobre el trato ético hacia los animales prácticamente hasta el siglo XVIII, como dice Nussbaum: “el trato a los animales -que había sido una cuestión ética destacada en el mundo grecorromano antiguo- no volvió a adquirir prominencia hasta, al menos, el siglo XVIII” (Nussbaum, 2006 p. 329; 325).

La mayor parte del debate de las éticas animales y la discusión política sobre las leyes de protección animal son confundidas por el público en general con el tema de la crueldad contra los animales. Para muchos de ellos, crueldad y compasión son dos caras de la misma moneda: se es compasivo cuando no se es cruel o indiferente ante el sufrimiento de otros seres, siendo la crueldad, tan sólo el componente que añade

⁸² El clásico ejemplo de una participación indirecta o secundaria de la esfera de la justicia sería el perro callejero pateado por un ser humano. El perro no tendría un derecho a no ser pateado por el humano, pero el humano estaría obligado a no patearlo por un deber de humanidad hacia sí mismo y hacia otros.

maleficencia a esta ecuación. Sin embargo, ni la condena contra la crueldad hacia los animales ni la mera compasión son suficientes para hacer justicia a los seres de otras especies que son tratados de manera abusiva e indigna. Marta Nussbaum hace un recuento de las ideas que llevan a esta y otras visiones en nuestra sociedad y a la manera en que han dado pie a las modernas teorías del contrato social. Nussbaum reconoce que son muy cercanas (*closely allies*) a su enfoque teórico, pero considera que son incapaces de solventar este problema.

Como vimos en capítulos anteriores, Kant niega que tengamos deberes directos hacia los animales. Los deberes morales nos vinculan con seres que son autoconscientes. Los animales son, en su opinión, meros medios para un fin, en este caso, los seres humanos y la humanidad como fines en sí mismos. Nuestros deberes hacia los animales son deberes indirectos hacia los seres humanos y hacia la idea de la humanidad en nosotros.

Sin embargo, Kant se opone a cualquier forma de crueldad contra los animales. ¿Cómo se puede congeniar tal posición con la de que los animales no poseen dignidad ni valor intrínseco? La respuesta de Kant es que, dado que los animales se comportan de manera similar a los humanos, sufren, gimen, etc, ser crueles con ellos corrompe nuestros sentimientos y nos predispone a ser crueles contra los seres humanos. Al dañar a un animal estaríamos violando un deber de humanidad, pero no hacia el animal, sino hacia nosotros mismos y hacia la idea de la humanidad. Siguiendo con el ejemplo del perro dado en la nota al calce anterior, según Kant, al patear a un perro callejero no le estoy haciendo un daño moral al perro, sino a mi mismo. El perro no tiene dignidad alguna, pero yo degrado la mía al hacerlo.

Siglos más tarde, John Rawls desarrolla su teoría de la justicia basándose en la ética de Kant. Para Rawls, al igual que para Kant, existen deberes de compasión y humanidad que nos atan a los animales. Esto se debe a que considera que el mero hecho de que puedan sentir placer y dolor nos impone deberes hacia ellos. Lo que Rawls no puede aceptar es que estos asuntos puedan pertenecer al ámbito de la justicia. Para poder participar de una teoría de la justicia, Rawls considera que es necesario poseer unas

capacidades mínimas tales como tener una concepción de lo que es el bien o poseer un sentido de la justicia. Capacidades que sólo las personas poseen. Dado que los animales no pueden ser personas y la justicia sólo se puede dar entre personas, éstos no pueden participar en una teoría de la justicia.

Podría alegarse que Rawls quizás cometió un error empírico: no estaba al día con los modernos estudios sobre las capacidades animales, tales como la inteligencia o la capacidad de establecer relaciones de reciprocidad hacia otros animales y hacia nosotros. Quizás, si Rawls hubiera sabido lo que ahora sabemos sobre la inteligencia y las complejas emociones que tienen algunos animales los hubiera incluido en su teoría de la justicia. Nussbaum se pregunta si sería posible subsanar este error y extender las teorías kantianas del Contrato Social para cubrir a otras especies, tal y como otros autores lo han hecho con la ética kantiana.

Nussbaum considera que esto no sería posible. Incluso si corrigiéramos tal defecto, la teoría de Rawls sería inadecuada para extender los principios de la justicia hacia otras especies. La teoría de Rawls presupone inteligencia y reciprocidad, sin embargo, estas capacidades no cubren a todas las especies. La facultad de la inteligencia, a pesar de poder ser encontrada en otras especies, no está igualmente desarrollada en todas ni las cubre de la misma manera. Por otro lado, aquellas especies que poseen reciprocidad, carecen del tipo de reciprocidad exigida por la teoría de Rawls. La misma está fundamentada en capacidades complejas de reflexión moral y racional.

Además, existen problemas estructurales con la teoría del contrato social. Nussbaum menciona que incluso si sustituyéramos la concepción kantiana de la persona moral por una concepción política del hombre como animal político, aún no obtendríamos una teoría de la justicia adecuada para otras especies, ya que la teoría de la justicia requiere que el contrato se de entre seres aproximadamente iguales. Por otro lado, existen también problemas con la ficción del contrato social. La misma fue creada como una ficción útil que nos permite explicar de manera coherente los derechos y responsabilidades de cada parte. Sin embargo, no puede existir una ficción equivalente para las relaciones entre los humanos y los animales sencillamente porque la asimetría de

poder es enorme. Por ejemplo, si nos sentimos amenazados porque un animal peligroso invade nuestras zonas, lo matamos sin mayor problema, pero la conversa de esta proposición es mucho menos frecuente (de hecho, hace al menos 10,000 años que los humanos dejaron de ser perseguidos regularmente por animales salvajes). Por lo tanto, la condición rawlsiana de que ninguna parte del contrato es lo suficientemente poderosa como para dominar o matar a todas las demás no se cumple.

Por otro lado, no existe un análogo para las circunstancias de la justicia, para los propósitos de la cooperación o un análogo equivalente a la situación de las partes como “libres, iguales e independientes”. Tampoco sirve representar los intereses de los animales como partes en el contrato social porque los principios para la convivencia son elegidos para regular el contrato entre los sujetos de la justicia que ya están presentes.

Para Nussbaum, el mayor defecto que tienen las teorías del contrato social es que confunden las preguntas de ‘quién elabora’ esos principios con la de ‘para quién’ son elaborados

Las doctrinas del contrato social [...] confunden dos preguntas que el enfoque de las capacidades mantiene cuidadosamente diferenciadas. Para el contractualista, la pregunta «quién elabora las leyes y los principios?» es tratada como si tuviera necesaria y estructuralmente la misma respuesta que la pregunta «para quién son las leyes y los principios?».”). (Nussbaum, 2006 p. 345)

Esto tiene efectos en todas las dimensiones problemáticas de la justicia que Nussbaum discute en *Frontiers of Justice* y en el resto de sus obras. Por ejemplo, esta confusión unida a las condiciones necesarias de la justicia que estas teorías consideran fundamentales ha hecho que las mujeres y los impedidos hayan sido excluidos de la esfera de la justicia. Las circunstancias de la justicia exigen que el contrato social se trate de un contrato entre seres libres, autónomos y aproximadamente iguales en fuerza y poder.

Basándose en estos criterios, tanto las mujeres, los esclavos, los impedidos quedaban automáticamente excluidos, ya que eran considerados seres dependientes, incapaces y débiles. A esto se le suma el requisito de la racionalidad exigido por las teorías del contrato de inspiración kantiana. En el caso de la ciudadanía, por ejemplo, Kant consideraba que existían dos tipos de ciudadanos: los activos y los pasivos. Los primeros tienen todos los derechos otorgados por el contrato social: pueden votar y tienen todos los derechos derivados de la libertad y la igualdad. Los segundos no pueden votar ni pueden formar organizaciones políticas o sociales. Sus intereses están representados por aquellos miembros del contrato que tienen una ciudadanía plena (ciudadanos activos). Si bien todo esto ha cambiado para los grupos mencionados, en el caso de los animales no humanos la situación subiste. Sus intereses, incluso si queremos tomarlos en consideración, sólo pueden estar garantizados por aquellos ciudadanos plenos o activos capaces de gozar de todos los derechos otorgados por el contrato social. Los intereses de los animales, por lo tanto, tendrían que ser añadidos de manera subrogada y sólo en una etapa posterior a la elaboración del contrato.

El problema de la inclusión subrogada en la teoría de la justicia de Rawls es uno que recorre toda la teoría de Nussbaum. Puede verse discutido con detalle en otros capítulos de *Frontiers of Justice*, en particular, en sus discusiones sobre dos grupos tradicionalmente marginados, tales como los discapacitados y las mujeres. Sobre esto último, el papel de la mujer en la teoría de la justicia bajo la división tradicional entre las esferas privada y pública, la discusión ha sido larga (más de treinta años) y amplísima (cerca de veinte mil artículos académicos e innumerables libros), principalmente desde perspectivas feministas. Sin embargo, cabe señalar que aunque la teoría de Rawls no lo dice expresamente, la misma puede incluir algunas de estas consideraciones mediante ciertas modificaciones en la ficción del velo de la ignorancia, por ejemplo, mediante la inclusión de la variable de género en la posición original.

Es decir, cuando los contratantes tienen que elaborar sus principios existe un “velo de la ignorancia” que cubre a todos. Ellos no saben qué posición social ocuparán hasta que se hayan determinado los principios de justicia que deben regirlos a todos. Por lo tanto, al elegir dichos principios deben hacerlo de manera tal que busquen los intereses

que les beneficien a todos. Dado que, según Rawls, no sabrán qué posición social tendrán hasta después de haber creado los principios que les regirán, esto garantiza imparcialidad y justicia en la elaboración de los mismos. A esto se le puede añadir fácilmente la variable de que tampoco pueden saber con antelación a qué raza, cultura o género pertenecerán con los consiguientes resultados de justicia y equidad para todos los miembros contratantes.

Otro caso muy distinto es el de los discapacitados, ya que no pueden ser incluidos de esta manera, pero Rawls está dispuesto a incluirlos en una etapa posterior. En el caso de los animales, sin embargo, no está dispuesto a incluirlos, entre otras cosas porque su concepción de la persona kantiana no lo permite. La teoría de la justicia de Rawls no puede dar cuenta de las necesidades de estos seres: en primer lugar, porque no está diseñada para incluir a los animales; en segundo lugar, porque -incluso si quisiera- no podría (recordemos que los animales no pueden ser contratantes en paridad). No es que Rawls piense que los animales deban ser tratados con desdén o crueldad, tan sólo que considera que la justicia no es el ámbito apropiado para tratar estos temas.⁸³ Los excesos de este tipo deben ser tratados por otras áreas como la ética, pues son asuntos de “compasión y humanidad”.

Finalmente llegamos a la raíz del tema con el que comenzamos la discusión de esta sección: ¿son suficientes las nociones de humanidad y los sentimientos de compasión para tratar nuestra problemática relación con los animales? Es decir: ¿por qué no ser sencillamente compasivos o humanitarios con las demás criaturas; por qué no comportarnos como unos buenos custodios o, sencillamente, actuar de una manera “humana”, motivados por un sentimiento de pura compasión hacia todos los seres vivos sintientes? Para Nussbaum, la respuesta a esta pregunta es que los sentimientos de compasión o de humanidad no implican un reconocimiento de que hay alguien culpable de ser causante de ese daño. Por ejemplo, puedo ayudar a la víctima de una paliza movido por un deber de humanidad o compasión, incluso si no he sido yo el que he

⁸³ Rawls no es único en esto, se puede constatar que todas las teorías de la justicia de inspiración kantiana padecen del mismo problema. Lo cual no significa que las éticas de inspiración kantiana no puedan dar cuenta de los problemas de los animales, como lo han demostrado Tom Regan y Christine Koosgard. Lo que ciertamente no ha sucedido es que las hayan extendido hacia el ámbito de la teoría de la justicia.

causado el daño; aún si dicha paliza fue el resultado de una pelea comenzada por la víctima. Como vemos, en estos sentimientos no es necesario un reconocimiento de condena hacia la parte que lleva a cabo la acción dañosa, tan sólo un sentimiento de compasión o humanidad hacia la parte que ha sufrido el daño. No es lo mismo con los temas que nos ocupan.

En las interacciones con los demás animales, no sólo es necesario un sentimiento de compasión o humanidad ante el sufrimiento (lo cual, por otro lado, siempre es bienvenido), también es necesaria la idea de que está mal causar ese sufrimiento. Cuando ese sufrimiento es causado por un acto ilegal, debe existir el deber de reconocer que tal acto es ilícito y que debemos abstenernos de cometerlo, además de penalizar actos similares. Es decir, debe existir un deber de justicia. Estas acciones no son solamente malas, son intrínsecamente injustas.

Sin embargo, la palabra justicia en nuestro idioma es ambigua y puede referirse tanto al ámbito de la moral como al ámbito jurídico. Por ello nos preguntamos: qué quiere decir Nussbaum con la palabra ‘injusto’.

Cuando digo que el maltrato animal es injusto, quiero decir no sólo que está mal de nuestra parte tratarlos así, sino que tienen un derecho de índole moral a no ser tratados de esa manera. Es injusto para ellos. (Nussbaum, 2006 p. 337)

No se trata de un deber supererogatorio surgido del “amor a la humanidad”, como han señalado Rawls y otros teóricos del contrato social, “son obligaciones emanadas de los derechos morales legítimos de los animales”. (p. 337) Cuando hablamos de que una mala acción es, además de mala, injusta reconocemos que la criatura dañada tiene un derecho genuino a no ser tratada de esa manera. Es decir, estamos reconociendo que esa criatura tiene un reclamo legítimo de justicia, incluso si no lo puede ejercer directamente.

Nussbaum señala que el defecto principal de las teorías kantianas del contrato social hacia los animales es su incapacidad de reconocer que los animales pueden ser sujetos y agentes en una teoría de la justicia. Como apunta Nussbaum, una de las virtudes

que ofrece la perspectiva de la teoría de las capacidades es que reconoce que los animales son fines en sí mismos que pueden ser sujetos y agentes, ya que son criaturas capaces de buscar su propio florecimiento:

Lo que está ausente en las explicaciones de Rawls y Kant (aunque en esta última de manera mas sutil), es la noción del animal como un agente y como un sujeto: como una criatura a la que se le debe algo, una criatura que es un fin en sí mismo. Como veremos, el enfoque de las capacidades sí trata a los animales como agentes que buscan una existencia floreciente; esta concepción básica es, en mi opinión, una de sus mayores virtudes. (Nussbaum, 2006 p. 337)

El enfoque de las capacidades trata a los animales como agentes que buscan una existencia floreciente. Esto no niega, por supuesto, la importancia de la compasión; la misma tiene sus usos y virtudes en la ética, al igual que los tiene la empatía. La virtud que tiene la teoría de Nussbaum es que destaca que conceptos tales como compasión o humanidad son incapaces de resolver el grueso de la problemática moral y legal que plantean las relaciones que tenemos con la mayoría de los animales no humanos. Acometer esta tarea requiere de un concepto de mayor envergadura capaz de enlazar la dimensión moral con la dimensión política. Nussbaum considera que el concepto de justicia es el apropiado para hacerlo.

Las críticas de Nussbaum al utilitarismo

Las críticas al utilitarismo de Nussbaum están recogidas en varias obras. La primera fue una conferencia titulada “Beyond Compassion and Humanity: Justice for Nonhuman Animals”, preparada como parte de las Conferencias Tanner en Valores Humanos de la Universidad Nacional Australiana, Canberra, en noviembre de 2002. Mas tarde publicó un ensayo con el mismo título en el libro *Animal Rights: Current Debates and New Directions* (2004). Este mismo ensayo fue modificado y desarrollado en el capítulo VI de su libro *Frontiers of Justice* (2006). Por último, Nussbaum recoge estas críticas y las adapta a los argumentos utilizados por Amartya Sen y Bernard Williams en

la introducción de una antología titulada: *Utilitarianism and Beyond* (Sen & Williams, 1982). Este nuevo ensayo “The Capabilities Approach and Animal Entitlements”, publicado en 2011, reorganiza el material anterior y le añade críticas adicionales. (Sunstein & Nussbaum, 2004; M. Nussbaum, 2006, 2011) En todos ellos, Nussbaum comienza por identificar lo que considera los tres componentes fundamentales del utilitarismo y el consecuencialismo: la elección de una acción por sus consecuencias, la suma de las utilidades individuales como medida de bienestar y la concepción utilitarista (sustantiva) del bien.

Trataremos cada una de ellas por separado, exponiendo las críticas de Nussbaum en “Beyond Compassion” y en el capítulo 6 de *Frontiers of Justice*. Por último, presentaremos una lista de las 5 críticas que Nussbaum enumera en “The Capabilities Approach and Animal Entitlements”.

Las contribuciones del utilitarismo a las éticas animales

El utilitarismo ha contribuido más que cualquier otra tradición filosófica al reconocimiento de que el sufrimiento de los animales es un mal. Como vimos en el capítulo dedicado a Peter Singer, fue su versión del utilitarismo la que comenzó el debate actual de las éticas animales. El utilitarismo ha sido la teoría ética que ha dado forma y estructura a este debate, preconizando las vertientes que definirían su derrotero por los siguientes cuarenta años. El utilitarismo, más que ninguna otra teoría ética, recoge en su seno una preocupación moral que es, a su vez, un principio de acción política. Esto, unido al hecho de que ha dominado el debate de las éticas animales desde sus comienzos, hace que sea un contendiente teórico de gran peso frente al enfoque de las capacidades. Nussbaum tiene que contrastar el utilitarismo con la teoría de las capacidades si quiere demostrar que el enfoque de las capacidades es el marco teórico más apropiado para extender la teoría de la justicia más allá de la especie humana.

Nussbaum muestra un gran respeto por el papel que el utilitarismo ha jugado históricamente. Reconoce que sus fundadores sentaron las bases del movimiento mundial por el bienestar de los animales, el cual sigue siendo una preocupación de suma

importancia. Por otro lado, al sacar a la palestra el sufrimiento animal, puso de manifiesto nuestra inmoralidad por el enorme sufrimiento que los humanos producimos gratuitamente a los demás animales, un tema que sigue siendo relevante hoy en día. Nussbaum destaca además la virtud de que el utilitarismo utiliza un enfoque de la justicia orientado hacia los resultados (outcome-oriented), a diferencia de los enfoques puramente procedimentales de la tradición del contrato social. Esto significa que no tiene dificultad en considerar de manera primaria y directa los intereses de otros seres carentes de poder, incapacitados o sin la capacidad del habla. (p. 338). Por último, reconoce que el enfoque del utilitarismo en el sufrimiento enlaza a los humanos con todos los demás animales y abre las puertas a una consideración de la problemática del daño injustificado hacia otras especies de animales. (p. 339)

Sin embargo, Nussbaum tiene sus diferencias con el utilitarismo. La autora menciona varios aspectos, típicos del utilitarismo, que presentan dificultades para la inclusión de los animales en la esfera de la justicia.

El utilitarismo y sus defectos

Nussbaum considera que hay tres defectos básicos en toda teoría utilitarista. Los mismos se resumen en la siguiente tabla:

1. El consecuencialismo	Para el consecuencialismo, al elegir un curso de acción, debemos dejarnos llevar por aquella acción que promueva las mejores consecuencias generales
2. La suma de las utilidades individuales como medida de bienestar (“sum ranking”) ⁸⁴	La suma de utilidades pretende determinar el grado de bienestar mediante la suma de las preferencias individuales de todas las criaturas involucradas.
3. La concepción sustantiva del bien	El utilitarismo presenta una concepción sustantiva del bien en la cual éste se identifica con el placer (como en el caso de Bentham y Mill) o con la satisfacción de las preferencias (en el caso de Peter Singer)

(Nussbaum 2004; 2006; 2011)

⁸⁴ “Sum-ranking” es una palabra inglesa de difícil traducción, cuyo concepto puede ser traducido como “*la suma de las utilidades individuales como medida de prosperidad*”; “*la ordenación por suma de utilidades*” ó la “*determinación del grado de bienestar mediante la suma de utilidades individuales*”. Elegimos dejarlo como “sum ranking” o como “ordenación por suma”. La forma más fácil de comprender este concepto es relacionándolo con el cálculo de placer y dolor de Epicuro, pero elevándolo al conjunto de la toda la sociedad; de ahí que se use el término ‘suma’.

El consecuencialismo sostiene que un acto es moralmente bueno cuando promueve las mejores consecuencias, cuando se tienen en cuenta los intereses de todos los afectados. Este es el aspecto que presenta menos dificultades, porque es posible incluir en la ponderación elementos que habitualmente no se incluyen en los escritos de los autores utilitaristas: la protección de los derechos, empeños personales, bienes centrados en el agente moral mismo. Sin embargo, cabe preguntarse si una teoría que nos urge a elegir el curso de acción que produzca el mayor balance de bien, es el punto de partida adecuado para una teoría de la justicia política. En una sociedad liberal, las instituciones políticas se ocupan de los principios básicos de la justicia, dejando la definición del bien y su búsqueda a los individuos. Pretender que el estado se convierta en un maximizador del bien común sería contrario a los ideales liberales, pues implicaría inculcar a los ciudadanos una visión moral particular. (pp. 340-341) Ni siquiera el utilitarismo de preferencias de Singer supera este problema. El mismo es un defecto inherente a todo el utilitarismo. Por ello, la mayor parte de las visiones comprehensivas del bien humano no favorecen la maximización del bien común.

Por suma de utilidades o sum-ranking se entiende la agregación de consecuencias de manera transversal. El sum-ranking pretende determinar el grado de bienestar mediante la suma de las preferencias individuales de todas las criaturas involucradas. Esto incluye todas las vidas de las distintas criaturas sintientes. La suma de utilidades atenta contra la inviolabilidad de las personas. Su compromiso es con la suma y con la jerarquización de todos los bienes y los sufrimientos (o satisfacciones y frustraciones de preferencias). El utilitarismo no tiene manera de excluir de antemano resultados que pueden ser extremadamente onerosos para algunas clases de individuos. Por ejemplo, es posible que la esclavitud de unos pocos sirviese para maximizar los bienes, placeres o satisfacciones de la mayoría. El utilitarismo no podría excluir este resultado de antemano. Además, ¿cómo lidiar con el problema de las “preferencias adaptativas”, que hacen de los oprimidos aliados del opresor? (pp. 342-343). En el caso de los animales esta dificultad es significativa. Comparaciones de utilidad inter-específicas están preñadas de oscuridades y dificultades. Aun si fuésemos capaces de resolver estos problemas, una dificultad más general nos aguarda: el sum-ranking utilitarista parecería no tener manera

de excluir el dolor y la crueldad hacia algunos animales, por ejemplo, unos pocos animales circenses que produjesen grandes satisfacciones y placeres a un número significativo de seres humanos. (p. 343)

La noción del bien, entendida en clave hedonista también plantea serias dificultades. No es una noción bien definida y se presta a diversas interpretaciones. Esto es particularmente grave cuando estamos buscando principios políticos para sustentar las exigencias de justicia que les debemos a los demás animales bajo nuestra tutela. Para éstos, no menos que para los humanos, cada exigencia representa un ámbito particular de funcionamiento, que no puede intercambiarse o permutarse concediendo una amplia satisfacción en otro ámbito. Los ámbitos de funcionamiento representados por las exigencias no son intercambiables o permutables entre sí. Los animales, al igual que los humanos, persiguen una pluralidad de bienes que son distintos entre sí: amistad y afiliación, estar libres de dolor, movilidad, etc. La agregación de los placeres y los sufrimientos vinculados con estos diversos ámbitos de la existencia es prematura y nos induce a error (misleading). Puede ser que debamos sostener que los animales tienen distintas exigencias y que la satisfacción de todas ellas es una cuestión de justicia (pp. 344-345).

Una vez hemos pedido al hedonista que acepte una pluralidad de bienes inconmensurables entre sí y utilizando una única escala de índole cuantitativa, tenemos que preguntarnos, además, si el placer y el sufrimiento son las únicas cosas que deberíamos examinar a la hora de considerar cuáles son las exigencias que corresponde (en justicia) a los animales no humanos. Parece plausible que se admita que hay múltiples bienes que ellos persiguen y que son percibidos como dolor y frustración cuando están ausentes, por ejemplo: la libertad de movimiento y otros logros físicos, así como el sacrificio altruista por miembros de la propia parentela o grupo. Además, es posible que algunos sufrimientos sean valiosos, como lo podrían ser el duelo por la muerte de una cría o por el sufrimiento de un amigo humano.

En “The Capabilities Approach and Animal Entitlements”⁸⁵, Nussbaum resume las cinco críticas que hace al utilitarismo. El mismo nos puede servir como un resumen de su postura general hacia las teorías consecuencialistas que pretenden incluir a los animales no humanos en el ámbito de la justicia.

1. Los conceptos de placer y dolor, tan fundamentales en el Utilitarismo, son conceptos que, de hecho, están en disputa.

Nussbaum critica que la noción de placer, fundamental en las teorías utilitaristas, no haya sido bien definido. Sus autores no se ponen de acuerdo en si se trata de un único sentimiento, que solamente varía en su duración e intensidad, o si existen placeres cualitativamente distintos, tan diversos como las actividades que los generan. Bentham consideraba que el placer era un tipo de sensación homogénea que variaba sólo en intensidad y duración, es decir que el placer es uno y el mismo para todos y ofrecía una concepción cuantitativa del mismo. Sin embargo, Mill, con la célebre frase: “Más vale un Sócrates infeliz que un cerdo contento” ponía de manifiesto que su concepción no era cuantitativa, sino cualitativa (una concepción, por cierto, más consona con el espíritu del epicureísmo, doctrina precursora del utilitarismo). El mismo Mill ya notaba que el placer era “un tipo de sensación estrechamente ligada a la actividad realizada.” Así por ejemplo, el placer que una madre deriva de arrullar a su bebé es uno muy distinto del que derivaría de comerse un sabroso guiso.

Basándose en los últimos estudios sobre cognición animal, Nussbaum considera que lo que vale para los humanos, vale también para ciertos animales, como es el caso de la elefanta ‘Happy’. “Es poco probable que la sensación de placer que Happy experimenta cuando se come un buen guineo sea la misma que cuando acaricia a su pequeño bebé elefante con la trompa” (M. Nussbaum, 2011, p. 236). En este y otros casos la noción sustantiva del bien utilitarista es incapaz de comprender la complejidad animal, incluyendo la complejidad humana.

⁸⁵ El análisis del utilitarismo presentado por Nussbaum en “The Capabilities Approach and Animal Entitlements” sigue el razonamiento de Amartya Sen y Bernard Williams en la introducción de la edición de la antología: *Utilitarianism and Beyond* (Sen & Williams, 1982) y es una ampliación de lo expuesto por la autora en *Frontiers of Justice*.

2. La noción de que el bienestar es igual al placer, es una una visión incompleta de la naturaleza animal y humana.

El análisis utilitarista deja afuera elementos muy relevantes y significativos de la vida animal y humana. En nuestras vidas, tanto como en las de los animales, el placer no es lo único que buscamos. Los animales no humanos, tanto como nosotros, desean mucho más que placer o la ausencia de dolor. Al igual que ellos necesitamos libertad de movimiento, interacción social de muchos tipos, la capacidad de poder amar y llorar, incluso de sufrir cuando la ocasión lo amerita. Esto puede verse, por ejemplo, en el duelo que experimentamos por la muerte de un ser querido o en la tristeza que nos puede causar una separación amorosa o un divorcio, etc. El utilitarismo, al ignorar todo eso, nos deja una manera débil y peligrosamente incompleta de analizar nuestras opciones éticas.

3. El utilitarismo es ciego frente a “las preferencias adaptativas”.

Los animales, tanto como nosotros, podemos ajustarnos a lo que conocemos. Esto es lo que los economistas llaman “preferencias adaptativas”. Por ejemplo, una persona que nunca ha tenido una lavadora y no ha conocido a nadie que la tenga, puede no desearla y sentir que está feliz sin ella. Es decir, ha adaptado sus preferencias a su situación. Esto deja de ser tan inocente cuando nos movemos del consumismo a otros ámbitos. En la época de la esclavitud, un esclavo que nunca tuvo educación podría pensar que es feliz sin saber leer o escribir y que no la necesita; de la misma manera ha pasado y pasa aún con muchas mujeres y grupos marginados en sociedades que no permiten que estos se desarrollen o tengan otras libertades. En el caso de los animales, el caso es aún peor. Aquellos animales que siempre han vivido en espacios confinados sin contacto con miembros de su propia especie puede que nunca sientan el dolor que causa aquello que nunca han experimentado, pero eso no significa que no sufran de una carencia o que no lo necesiten. Para el utilitarismo, criticar este fenómeno es una tarea muy difícil, ya que no muestra mucho interés en otras consideraciones distintas de aquello que pueda causar placer o dolor.

4. El sum-ranking utilitarista es incapaz de excluir el dolor y la crueldad hacia algunos animales.

Nussbaum considera que la determinación del grado de bienestar mediante la suma de utilidades individuales es aún peor que las características señaladas anteriormente. El ordenamiento por utilidades o sum-ranking es incapaz de excluir el dolor y la crueldad de algunos animales, en particular, los animales dedicados al entretenimiento. Nussbaum menciona que el uso de unos pocos animales circenses para el entretenimiento podría producir grandes satisfacciones y placeres a un número significativo de seres humanos (Nussbaum, 2006, p. 343).⁸⁶ ¿Significaría esto que el maltrato a esos animales estaría justificado? Lamentablemente, el “sum-ranking” no reconoce la inviolabilidad de los individuos, sino la suma de todas las utilidades y es incapaz de excluir de antemano resultados como estos. Es decir, el utilitarismo permite tratar las vidas de unos pocos como meros medios para los fines de la mayoría, siempre que el total de bienestar agregado permanezca intacto.

5. El utilitarismo es débil en la cuestión de los números.

Por último, Nussbaum critica que el utilitarismo, en todas sus versiones, es débil en la cuestión de los números. Por ejemplo, la industria de la carne trae al mundo innumerables animales, que no habrían existido de otro modo, con el único fin de darles muerte (por lo regular, después de una vida breve y miserable). Para el utilitarismo esta situación no representa un problema en sí mismo, con tal que dichos animales tengan una vida marginalmente digna de ser vivida, no importa cuán cercana al margen haya sido. En el utilitarismo a mayor la cantidad de experiencia de vida mayor el bien.

En resumen, las críticas que Nussbaum hace al utilitarismo le permiten demostrar que tanto éste como, en general, todas las teorías de corte consecuencialista, son incompatibles con una teoría política basada en principios de justicia. Esto es aplicable tanto para aquellas teorías de la justicia que están diseñadas para los seres humanos,

⁸⁶ En *Fronteras de la Justicia*, Nussbaum argumenta que basándose en el “sum-ranking” utilitarista, podría darse el caso de que la esclavitud de unos pocos sirviese para maximizar los bienes (los placeres o las satisfacciones) de la mayoría.

como para aquellas que quieran incluir a los animales no humanos en el ámbito de la justicia. En particular, el consecuencialismo está reñido con el respeto liberal por la pluralidad de concepciones comprensivas del bien. En el caso del “sum-ranking” utilitarista, éste permite que algunos seres puedan ser utilizados como medios para conseguir el bien de otros. El hedonismo y el utilitarismo de preferencias borran la diversidad y la distinción de los bienes, y pasan por alto aquellos bienes que no están directamente relacionados con la condición de ser seres sentientes. Por último, el utilitarismo es débil en la cuestión de los números al hacer intercambiables categorías incommensurables como la cantidad y la cualidad del bien y del placer en pos del bienestar social.

Tipos de dignidad, tipos de florecimiento: ampliando el enfoque de las capacidades.

En su formulación actual, el enfoque de las capacidades no atiende el problema de la justicia para los animales no humanos. Tiene su punto de partida en la noción de dignidad humana y de una vida conforme con dicha dignidad. Sin embargo, Nussbaum opina que el enfoque de las capacidades se presta para ser ampliado para atender dicha preocupación. Su intuición moral fundamental es la dignidad de una forma de vida que posea tanto capacidades como profundas necesidades. Su meta básica es atender la necesidad de tener una rica pluralidad de actividades vitales. Al igual que Aristóteles y Marx, el enfoque de Nussbaum, sostiene que es trágico que una criatura con la capacidad innata para realizar ciertas funciones, valoradas como importantes y buenas, nunca tenga la oportunidad de ejercitarlas. Por eso, cuando no se brinda a las mujeres las oportunidades educativas necesarias para su desarrollo o cuando se priva a las personas de asistencia sanitaria adecuada, entre otros ejemplos, se les está denegando la oportunidad para florecer conforme a sus propias posibilidades.

Nussbaum acepta una norma específica (o “norma de la especie”, species norm), no en el sentido de que podamos deducir normas morales a partir de la manera que las cosas son de hecho en la naturaleza. Sin embargo, una vez hayamos juzgado que una capacidad es esencial para una vida con dignidad humana, tenemos un fundamento moral muy fuerte para promover el florecimiento de esa capacidad y trabajar para eliminar todo

obstáculo que lo pueda impedir. (Nussbaum, 2006 p. 347) Esta misma actitud que nos guía en el caso de los humanos, nos debe guiar también en el caso de los otros animales. El enfoque de las capacidades se aleja aquí de Kant, aproximándose al biólogo Aristóteles. Mientras para el primero solo la humanidad y la racionalidad son dignas de respeto, para el segundo hay algo maravilloso y que inspira admiración en todas las formas de vida que encontramos en la naturaleza.

Las leyes y los principios políticos han sido elaborados por los humanos. Por lo tanto, es posible preguntarse cómo pueden ser los animales sujetos de la justicia, en sentido pleno, cuando ellos no han participado en la formulación de dichos principios. Pero esta problemática se plantea solamente si se parte del paradigma contractualista de la justicia, que es extraño al enfoque de las capacidades. El paradigma contractualista une dos cuestiones que el enfoque de las capacidades mantiene separadas: quién formula los principios y leyes, es una cuestión y para quién se formulan es otra distinta. No hay ninguna razón por la que estas dos cuestiones se deban unir como lo hace el contractualismo. La razón de ser de la justicia es asegurar una vida dignificada para muchas clases distintas de seres. Una vez comprendemos esto, no hay ningún obstáculo para que aquellos seres que elaboran los principios incluyan a otros seres como partícipes de la justicia (pp. 349-350)

Iniciemos, pues, la labor de extender los principios de justicia a otros seres. La finalidad de la cooperación social debería ser que podamos vivir juntos decentemente en un mundo en el que múltiples especies luchan por florecer. La finalidad general del enfoque de las capacidades será asegurar que ningún animal sentiente sea excluido de la oportunidad de tener una vida floreciente, una vida con el tipo de dignidad apropiada para su especie. Todos los animales sentientes deberían disfrutar de las oportunidades que necesitan para florecer. (p. 351)

El enfoque de las capacidades sostiene que tenemos deberes directos de justicia para con los animales. Los animales se conciben como agentes activos, no como meros objetos de compasión. A diferencia del utilitarismo, el enfoque de las capacidades respeta

cada criatura individual, negándose a agregar los bienes de distintas vidas y distintas clases de vida. Ninguna criatura se usa como medio para los fines de otras o del conjunto de la sociedad. Cada especie tiene una forma de vida diferente y fines distintos. Más aún, dentro de cada especie, cada vida tiene múltiples y heterogéneos fines (pp. 351-352).

La metodología del equilibrio reflexivo

El enfoque de las capacidades sigue el método del equilibrio reflexivo postulado por Rawls (descrito de manera resumida en las pp. 352-353). A esto, Nussbaum añade el uso de la imaginación. Este es un legado de la herencia aristotélica que Nussbaum considera necesario y que Rawls no tomó en consideración. La imaginación tiene el peligro de manipularse para los propios fines, por eso Nussbaum añade una especificación al concepto de imaginación. Se trata de una *imaginación simpática* (sympathetic imagination). A pesar de su falibilidad, la imaginación simpática se esfuerza por extender y refinar el juicio moral de tal modo que se pueda apreciar el ser y los intereses de otras especies. Aunque es posible usar este método con otras teorías éticas, Nussbaum sostiene que es una opción que sustenta la elección del enfoque de las capacidades.

VI. La especie y el individuo

Nussbaum considera que, al igual que en el caso de los humanos, el núcleo focal de nuestra preocupación por los animales debería ser el mantenimiento del bienestar y de la dignidad de cada individuo. (Nussbaum, 2006 p. 357) No es la especie ni las distintas comunidades humanas las que tiene importancia en el enfoque de las capacidades. Su foco es el bienestar de las criaturas individuales, así como el daño que se les hace cuando sus capacidades se ven frustradas. Por supuesto, las criaturas no pueden florecer en aislamiento, por lo tanto la existencia de grupos y comunidades es un elemento importante para el florecimiento de sus individuos.

Esto le lleva a evaluar el papel de las especies, su bienestar y su continuidad. Nussbaum admite que sus reflexiones sobre este punto son todavía tentativas. Opina que la continuidad de las especies tendría poco peso moral como una consideración de

justicia. Si la extinción de las especies no tuviese impacto negativo en el bienestar de las criaturas individuales que la conforman, éstas no podrían ser consideradas dentro del ámbito de la justicia. Sin embargo, las especies se extinguen normalmente porque los humanos las matamos, bien sea eliminando a sus miembros o dañando el ambiente natural en el que podrían florecer. Es decir, que el daño a las especies ocurre por el daño que se hace a los individuos. Este daño debe ser el foco de interés para el enfoque de las capacidades. Para Nussbaum, los animales son sujetos de la justicia en la medida en que son seres individuales que pueden sufrir privaciones y dolor.

Como vemos, el enfoque de las capacidades es individualista porque hace del individuo, no de la especie, el sujeto fundamental de la justicia. Pero hay otra forma de individualismo de la que se distancia y que ella llama “individualismo moral”. Es decir, la opinión que sostienen algunos autores de que la especie carece de cualquier relevancia moral. La autora repasa los puntos de vista de Singer, Regan y Rachels. De ese examen deduce dos afirmaciones que es preciso, en su opinión, someter a examen: 1) las diferencias de capacidad afectan las exigencias solamente en cuanto afectan lo que puede constituir un bien o un mal para una criatura, pero no porque permitan establecer una jerarquía de dignidad o valor; 2) la pertenencia a la especie carece de significación moral. (Nussbaum, 2006 pp. 359-360).

Nussbaum acepta la primera proposición. No hay una jerarquía natural de formas de vida, en las que algunas serían más dignas que otras. Aunque las consideraciones sobre la complejidad cognitiva pueden ser relevantes para determinar deberes específicos de justicia.

No se trata de que algunas criaturas sean mas maravillosas o admirables en sí (es decir, contempladas desde un punto de vista desapegado cualquiera en algún lugar del universo) como, posiblemente, creía Aristóteles, sino que el nivel de complejidad de una criatura influye en lo que puede constituir un daño para ella y lo que no. (M. Nussbaum, 2006, p. 355)

Lo que es relevante para determinar el daño producido por el dolor es la sensibilidad; lo que es relevante para el dolor de un determinado tipo es ese tipo específico de sensibilidad (por ejemplo, la capacidad de imaginarse su propia muerte). Más allá del dolor, el enfoque de las capacidades atribuye significación moral al florecimiento de las capacidades básicas innatas; considera como males aquellas cosas que impidan o frustren el florecimiento de dichas capacidades. En este sentido, aquellas formas de vida que tienen un mayor desarrollo cognitivo pueden ver sus capacidades frustradas en niveles mayores, pero esto es específico para cada especie. Nussbaum concuerda con J. Rachels en que ninguna capacidad se ve frustrada cuando “un conejo se ve privado del derecho al voto o un gusano del libre ejercicio de la religión”. (Nussbaum, 2006 p. 355). El desarrollo cognitivo de cada animal y la especie a la que pertenece es relevante no porque esto le confiera un nivel de dignidad especial, sino porque el tipo y grado de daño que una criatura puede sufrir variará de acuerdo a dichas características.

Nussbaum se pregunta si existe un nivel o umbral por debajo del cual la frustración de las capacidades no constituye daño alguno. Sobre esto señala que matar a un mosquito parece constituir un mal ínfimo porque pensamos que el mosquito no siente dolor. En principio esta conclusión parecería ser más fácil de admitir para el utilitarismo que para el enfoque de las capacidades, ya que su foco no es solamente la capacidad para sufrir o gozar sino la realización de capacidades. En su enfoque, la capacidad para sufrir y gozar no son los únicos elementos importantes a la hora de hacer juicios de justicia. Sin embargo, la posesión de estas capacidades (las de un ser sintiente) es el umbral básico para que una criatura sea considerada. Sólo los seres sintientes pertenecen a la esfera de la justicia, pues sólo ellos pueden sentir un mal.

Como hemos visto, la capacidad para sufrir y gozar es un requisito mínimo para pertenecer a la comunidad de seres que pueden reclamar el principio de la justicia, pero este no es el único. Nussbaum enumera las cuatro capacidades que le parecen más importantes para otorgar consideración moral a un ser vivo. Para Nussbaum, si una criatura tiene cualquiera de las siguientes capacidades merece consideración moral:

- 1) la capacidad para sentir placer y dolor (sentiencia)

- 2) locomoción (tomada en su acepción aristotélica de ser consciente de una cosa buena a distancia y moverse hacia ella)
- 3) la capacidad para tener emociones y vínculos afectivos
- 4) la capacidad para razonar (jugar, usar instrumentos, etc.)

A diferencia de los utilitaristas, para Nussbaum, la pertenencia a la especie tiene cierta significación. Un niño con severas discapacidades mentales es muy distinto de un chimpancé, a pesar de que, en muchos aspectos, algunas de sus capacidades sean comparables. Su vida ha de vivirse como un miembro de la especie humana que vive en comunidades humanas y no como un miembro de otra especie adaptado a otro tipo de vida. Es en ese contexto y como miembro de esa especie que su vida debe florecer. Para Nussbaum las posibilidades de florecimiento de cada comunidad están definidas por las normas correspondientes a la especie a la que pertenece el individuo. La norma de especie, debidamente sopesada, nos indica cuál es el estándar o punto de referencia para juzgar si una criatura está teniendo las oportunidades de florecimiento que la justicia requiere para tener una vida decente. Esta consideración vale tanto para los humanos como para los animales no humanos.

La evaluación de las capacidades de los animales sin “sacralizar la naturaleza”

El respeto por la naturaleza no significa que debamos dejar la naturaleza tal como es, sin intervenir con ella de ninguna manera. Necesitamos entender lo que los animales hacen cuando los humanos no intervenimos, pero es el punto de partida, no la última palabra. Los animales, incluidos los humanos, en su estado natural hacen daño a otros seres. Una de las preguntas que nos hacemos es si las capacidades para hacer daño deberían ser parte de las capacidades protegidas por la justicia. Por ejemplo: ¿puede decirse que un león al que se le inhiben sus tendencias depredadoras puede alcanzar el florecimiento propio de su especie?

El enfoque de las capacidades distingue dos aspectos de la capacidad en cuestión. La capacidad para matar animales pequeños no es valiosa en sí misma, pero la capacidad para ejercer el propio instinto depredador podría serlo, si la frustración originada por su inhibición fuese notable. Algunos zoológicos han encontrado formas originales para superar estos dilemas. En vez de darle al tigre una gacela para satisfacer su instinto

depredador, se le da una pelota en una cuerda cuyo peso y resistencia asemeja al de la gacela. Estos controles son posibles, claro está, cuando el animal vive bajo la supervisión humana. En cuanto a los animales que no están conscientes de estar matando a otro ser, pero que son vectores de enfermedades o que matan plantas, es preciso notar que algunos de ellos están por debajo de la capacidad para el gozo y el sufrimiento establecida en el apartado anterior. Por lo tanto, no tienen estatuto moral y no debería causarnos gran inquietud si necesitamos matarlos para protegernos de ellos. Si podemos protegernos sin quitarles la vida, mucho mejor. Con animales que superan el umbral en el que son merecedores de consideración moral, como las ratas, el objetivo debería ser matarles sin causarles dolor, cuando sea necesario quitarles la vida para prevenir la propagación de enfermedades y daños a los seres humanos y a otros animales. Nuevamente, la esterilización u otros métodos alternativos son preferibles, si fuese viable. Más allá del problema suscitado cuando el animal causa daños a otros seres, es mejor que los humanos tratemos de observar lo que cada criatura parece considerar importante, basándonos en la observación de su comportamiento.

Capacidad y funcionamiento

El enfoque de las capacidades cuestiona la clásica distinción entre deberes positivos y negativos, que da pie para que se considere moralmente inaceptable hacer daño a otro de manera intencional, mientras que dejar que muera de hambre no se ve como moralmente problemático. Pero en el caso de los animales no humanos se ha hecho una distinción entre obligaciones positivas y negativas. La comunidad humana tiene el deber de abstenerse de infligir ciertos daños notables a otras especies, pero no está obligada a apoyar el bienestar de todos los animales, en el sentido de asegurarles alimentación, protección y cuidado de salud adecuados.

Nussbaum opina que este argumento no puede aceptarse sin más, es preciso añadir algunas precisiones. Para empezar, muchos animales viven bajo nuestra tutela y tenemos responsabilidades directas por su bienestar. Además, las actividades humanas afectan también, en gran medida, las vidas de los animales que viven de modo silvestre, en sus hábitats naturales. Más aún, la intervención humana es necesaria para mantener el

equilibrio de la naturaleza en muchos casos. Por ejemplo, la misma preservación de las especies requiere de nuestra intervención, aun cuando la amenaza de extinción no haya sido causada por la acción humana. Por lo tanto, Nussbaum sostiene que no basta con abstenernos de las acciones que dañan directamente a los animales. El paternalismo está justificado con personas que padecen de deficiencias mentales de por vida. De la misma manera, también puede ser apropiado en el modo en el que tratamos a muchos animales. Por supuesto, este paternalismo tiene que conjugarse con la idea de la autonomía de las especies, de tal manera que cada especie pueda florecer conforme a las exigencias de su naturaleza. Nuestro paternalismo debe ser, pues, altamente sensible a las diferentes formas de florecimiento que cada una de las especies persigue.

Esto no significa que los humanos debamos liberar a los animales domésticos para que vivan en la naturaleza, libres de la intervención humana. Muchas especies animales no podrían ya florecer en una vida enteramente silvestre porque han evolucionado durante siglos en simbiosis con la especie humana. Eso no significa que deban tratarse como meros objetos para uso y control humanos. La alternativa moral es tratarlos como compañeros nuestros, necesitados de custodia prudente pero poseedores de exigencias propias, aun cuando sean ejercidas a través de la custodia humana. Esta custodia incluye la imposición de disciplina y adiestramiento, en modo análogo a los niños.

Igualdad y adecuación

La última pregunta que Nussbaum quiere responder es si debemos conceder paridad a los intereses de los animales no humanos. Es decir, si deberían contar igual que los intereses humanos. Esta ha sido la consigna del utilitarismo y de todos los movimientos de liberación animal de los últimos cuarenta años. En el caso del enfoque de las capacidades, éste establece un umbral mínimo, por debajo del cual no podemos decir que se hayan cumplido las exigencias de la justicia. La justicia requiere que los animales puedan desarrollar un núcleo mínimo de capacidades, cada una de las cuales es específica para cada grupo. El objetivo es llevarlas hasta un umbral mínimo.

En el caso de los humanos existen exigencias de la justicia que requieren que se garantice a todos un umbral mínimo en un plano de estricta igualdad (la libertad de pensamiento, la libertad de expresión, el derecho al voto, etc.). Por otro lado, existen otras exigencias en las que estamos dispuestos a permitir que exista una cierta desigualdad, por ejemplo, el tamaño de la vivienda. Estas diferencias son compatibles con la justicia siempre y cuando hayan sido satisfechas las condiciones mínimas de vivienda digna. La razón por la que en algunas capacidades se requiere estricta igualdad es porque, cuando se deniegan, se lesiona la igual dignidad de las personas, ya que dichas capacidades están íntimamente ligadas a las nociones de respeto y de no humillación. Se trata de capacidades estrictamente humanas –religión, participación política, etc. Es difícil identificar equivalentes en el caso de los animales no humanos. En ellos parecería que el componente de la adecuación (es decir, que se llegue a un mínimo en el umbral de las capacidades) es más importante que el de la distribución igualitaria.

Cuesta imaginar un ejemplo análogo para los animales no humanos, es decir, un caso en el que la distribución desigual de una capacidad comprometa la igualdad de respeto y la reciprocidad. Me inclino a creer que las cuestiones más apremiantes en materia de derechos animales pertenecen más al terreno de la adecuación que al de la distribución igualitaria. Si el umbral mínimo de protección sanitaria o de condiciones de trabajo dignas está fijado correctamente, la justicia no puede exigir más, si bien el umbral no debería fijarse en un nivel bajo. (Nussbaum, 2006 p. 382)

Todos estos planteamientos surgen de una problemática aún mayor, la de la igual dignidad en el caso de los animales no humanos. En el caso de los animales no humanos se plantea la pregunta de si la idea de dignidad debería ser una plenamente igualitaria. Es decir, si debemos reconocer plena e igual dignidad a todas las especies y a todos los animales incluidos en el ámbito de la justicia. (Nussbaum, 2006 pp. 382-383).

[...] esta pregunta continua siendo una cuestión abstracta que hemos de considerar porque parece importante hacerlo. La forman, en realidad, dos

cuestiones distintas: ¿debe entenderse la dignidad como igualitaria dentro de cada especie? y ¿debe entenderse la dignidad de las criaturas de distintas especies como plenamente igualitaria? (Nussbaum, 2006 pp. 382)

Una respuesta afirmativa a la primera pregunta no plantea especiales dificultades. Pero una respuesta afirmativa a la última pregunta plantea dificultades especiales. Muchos pensadores sostiene que los intereses humanos tienen prioridad siempre sobre los intereses de otros animales, en casos de conflicto. Al respecto, Nussbaum opta por orillar el problema. Considera que la cuestión acerca de la igual dignidad de todas las especies es una cuestión metafísica sobre la que es posible que los ciudadanos sostengan distintos puntos de vista. Al respecto, se contenta con decir que la igual dignidad entre las especies es una idea atractiva y, desde muchos puntos de vista, persuasiva, pero no es indispensable para el consenso que busca la teoría de las capacidades. La idea de que los animales no humanos tienen el derecho a oportunidades iguales para una vida floreciente es más que suficiente para los propósitos de su teoría.

Principios políticos: la búsqueda de un consenso entrecruzado

La perspectiva de Nussbaum debe mucho a Rawls. Cuando se trata de buscar principios políticos, Rawls considera que éstos deben ser de una naturaleza tal, que todos aquellos ciudadanos con perspectivas de mundo lo suficientemente abarcadoras y razonables estarían dispuestos a aceptarlos. Esto, incluso cuando partan de visiones metafísicas o epistemológicas distintas. Rawls y Nussbaum llaman a esto: consenso entrecruzado.

En nuestras sociedades, los ciudadanos tienen todo tipo de creencias religiosas (son cristianos, budistas, judíos, musulmanes, etc.). También pueden tener distintas inclinaciones políticas (neoliberales, socialdemócratas, anarquistas, socialistas, etc.). De la misma manera existen distintas visiones de mundo que determinan sus marcos de referencia y valores morales, tanto aquellas que provienen de la religión como las que provienen de distintas concepciones filosóficas y éticas (platonistas, neo-aristotélicos, kantianos, utilitaristas, etc...). Sin embargo, a pesar de sus diferencias, los miembros de

una comunidad humana pueden estar dispuestos a aceptar principios políticos que sean válidos para todos. Un ejemplo de esto son los derechos humanos, los cuales pueden ser ya considerados parte de un consenso entrecruzado internacional.

Distintas personas de diferentes religiones, pensamientos, culturas e ideologías políticas a lo largo y ancho del mundo aceptan los principios fundamentales que se establecen en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Todos los países del mundo han incorporado la mayoría de estos principios en sus propias constituciones. Incluso cuando todavía falte mucho que hacer en el cumplimiento de dichas garantías, es evidente sobre estos principios existe un consenso entrecruzado, tanto a nivel nacional como internacional.

En el caso del enfoque de las capacidades, sus propuestas constituyen una forma de liberalismo político. El mismo parte de la idea de que, con el tiempo, puede surgir un consenso entrecruzado entre doctrinas comprensivas razonables que apoye y sostenga la concepción política. No es necesario mostrar que el consenso ya existe, tan sólo es necesario mostrar que es razonable pensar que, eventualmente, surgirá tal consenso. Nussbaum cree que su enfoque puede ser incluido en las democracias constitucionales liberales actuales. Dado que la concepción política se fundamenta no en teorías metafísicas, sino en juicios que son en todo momento éticos, es importante que sean de un tipo que todos los ciudadanos puedan compartir. (Nussbaum, 2006 p. 388)

Cuando pasamos al caso de los animales, sin embargo, surgen preguntas que han plagado el debate teórico de la filosofía política y de las éticas animales. En primer lugar, se trata de la pregunta de quién participa en ese consenso. En segundo lugar, cabe cuestionarse si “es razonable esperar que los derechos de los animales puedan convertirse, con el tiempo, en el objeto de un consenso entrecruzado”. (p. 388) En cuanto a la primera pregunta, Nussbaum no ve problema alguno. “El hecho de que todos los miembros del consenso sean igualmente humanos no significa que los animales no sean sujetos directos de la teoría de la justicia.” (p. 388). Hemos visto cómo los animales no humanos pueden participar del ámbito de la justicia, la única pregunta es cómo se traduce esto en el debate de una política pública coherente y consistente con las distintas teorías

comprehensivas que ya tienen las comunidades humanas. El problema es que “la mayoría de las doctrinas comprehensivas existentes (tanto las religiosas como las laicas) están a años luz de distancia de las posturas que aquí se defienden.” (p. 390). La mayoría de ellas siguen considerando al humano como un ser metafísicamente superior que tiene derecho a utilizar a los demás animales para su beneficio. Sin embargo, Nussbaum halla un consenso mínimo en un punto. Ninguna de ellas prohíbe el trato afable e igualitario hacia los animales no humanos, tampoco condonan la crueldad hacia ellos. Esto le hace pensar que es razonable esperar que “a medida que las personas adquieran mas información sobre el trato a los animales y adquieran la capacidad de realizar decisiones de consumo mas inteligentes, aumentará la oposición a las practicas crueles.” (Nussbaum, 2006 p. 391)

Mientras tanto, el enfoque de las capacidades le parece apropiado para la situación presente. La idea central del enfoque de las capacidades se centra en garantizar un umbral de capacidad basado en postulados prácticos. Los principios que presenta son políticos y no metafísicos. Nussbaum hace énfasis en que, a pesar de que están expresados como postulados morales sus principios son “metafísicamente abstemios”. Por ello, no entran en conflicto con las doctrinas metafísicas fundamentales de las grandes religiones ni ponen en peligro los compromisos metafísicos centrales de otras concepciones comprehensivas de la sociedad.

Críticas a la visión de Nussbaum

1. El fundamento aristotélico de Nussbaum

Nussbaum parte del “espíritu de asombro” aristotélico para desarrollar el enfoque de las capacidades. En este punto, sin embargo, cabe mencionar que Nussbaum comete un error axiológico. Parece olvidar que, para Aristóteles, esta misma admiración y asombro también se aplicaba a las estrellas y a todos los fenómenos naturales, tanto físicos como biológicos, como se puede ver en sus obras:

Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados por los fenómenos

sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. [...]
(Aristóteles. Metafísica, 982,b.11-32)

Para Aristóteles, la realidad misma es admirable porque muestra un conjunto ordenado de seres que siguen leyes racionales. Podemos sentir admiración ante un cielo repleto de estrellas o ante la complejidad del ojo humano. En el caso que nos compete, la cita en la que se fundamenta Nussbaum proviene del conocido tratado Sobre las partes de los animales, (645a, 26-27). En él, Aristóteles exhorta a la observación directa de todos los animales, incluidos los repugnantes. Sin embargo, en ese mismo texto, un poco antes de la cita, Aristóteles dice:

"Sería irrazonable y absurdo que, al contemplar las imágenes [representaciones pictóricas] de los animales de aspecto desagradable disfrutemos porque vemos al mismo tiempo el arte con que han sido ejecutadas, por ejemplo la pintura o la plástica, y que no nos parezca preferible la contemplación directa de los organismos naturales, pudiendo observar en ellos las causas. Por eso es preciso no mostrarse reacio a la observación de los animales repugnantes; pues en todos los seres naturales hay algo admirable" (Aristóteles, PA, 644b 22 - 645a 24)

Lo que quiere decir Aristóteles es que tanto en el arte como en la naturaleza la belleza está en la armonía de las partes, en el orden funcional y en el disfrute estético que surge del conocimiento de dicho orden. Esta misma admiración puede contemplarse en un grado superior cuando estudiamos las causas de la naturaleza. En biología, tal admiración se refleja al observar la forma y estructura de las partes de los animales. El asombro es un valor estético y filosófico. Aristóteles dice que el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia y es en cierto modo filósofo, pues filosofa para salir de la ignorancia y al hacerlo no busca un saber útil, sino el placer del conocimiento en sí mismo. (Aristóteles. Metafísica, 982,b.11-32) Ese es el verdadero

espíritu filosófico, que hoy en día llamaríamos ‘científico’. Muy lejos queda, por lo tanto, la valoración moral de los animales o de la naturaleza en su conjunto.

Nussbaum no sólo malinterpreta las intenciones de Aristóteles, sino que hace un salto lógico muy cuestionable: deriva una consideración moral de los animales del asombro científico por la naturaleza. Nussbaum está confundiendo el asombro de Aristóteles por conocer la naturaleza y sus causas con la dignidad intrínseca de los animales. Se trata de una confusión axiológica. El primero, la dignidad, es un valor moral, el segundo (la admiración por el mundo natural y sus causas) un valor estético-científico. Estos pueden darse de manera simultánea (sobre todo en la observación de seres sintientes y con un alto desarrollo cognitivo, como los mamíferos), pero son independientes. El salto que hace Nussbaum se hace patente cuando para justificar su interpretación nos pide que nos fijemos en la admiración que sentimos cuando estudiamos un organismo complejo y considera que tal admiración ‘ sugiere ’ que es bueno que ese ser persista y florezca como la clase de cosa que es. Sin embargo, podríamos sentir la misma admiración y asombro al observar un bacilo o el virus del ébola en un microscopio y de ello no derivamos consideración moral alguna, mucho menos esperamos que ese ser “persista y florezca”. Se trata, como vemos, de dos valoraciones completamente distintas.

Como vemos, a pesar de los deseos de Nussbaum, no es posible extender el enfoque de las capacidades hacia los animales no humanos fundamentándose en el “espíritu de asombro” de Aristóteles. Lamentablemente, en sus obras no está claro qué otra cosa lo podría fundamentar. Nussbaum quiere defender la idea de que todos los seres pueden y merecen florecer, pero el único argumento que utiliza es éste, sumado a la noción aristotélica de potencia. Si bien la observación científica nos puede mostrar que los animales, así como muchos otros seres vivos, pueden ‘florecer’ (esto es: desarrollar al máximo sus capacidades físicas y mentales), esto es insuficiente para mostrar que los animales no humanos merecen florecer. Esto último es más bien, una valoración ética perfectamente defendible siempre y cuando se fundamente en otra cosa que no sea el ‘espíritu de asombro’.

2. El consenso entrecruzado

La teoría de las capacidades se fundamenta en la noción del consenso entrecruzado de Rawls. El consenso entrecruzado se refiere a la idea de que las personas con diferentes puntos de vista metafísicos y religiosos pueden ponerse de acuerdo en una idea política central. Aunque no hemos discutido con detalle la aplicación de este consenso en el caso humano, no es difícil aceptar que existe en lo que se refiere a las capacidades discutidas por Nussbaum. La mayoría de la gente ve la importancia de la familia, la afiliación, la salud y la integridad física de otras personas, a pesar de tener diferentes creencias religiosas, culturales o metafísicas. Por ejemplo, la mayoría de las personas en el mundo considera que las penalidades que sufren los refugiados de guerra, los millones de niños que mueren por inanición o los accidentes de aviación que dejan cientos de muertos como saldo son eventos trágicos. Sin embargo, cuando Nussbaum trata de extender este consenso hacia la situación de los animales no humanos creando un paralelismo entre ambos, surgen problemas que ponen en duda su existencia.

Muchas personas niegan que los animales puedan tener emociones o intereses; algunas personas todavía niegan que los animales sientan dolor. Muy pocos consideran que capacidades tales como la imaginación o la afiliación puedan ser importantes para los animales no humanos. Incluso aquellos que reconocen que los animales tienen estas capacidades a menudo no piensan que la promoción de las mismas sea un importante objetivo político. El consenso entrecruzado de que los seres humanos merecen vivir y florecer no parece existir en el caso de los animales no humanos. Nussbaum reconoce que en la mayoría de estos casos lo único que se puede hacer es esperar a que vengan tiempos mejores, pero cree que existe un consenso entrecruzado, al menos en cuanto a la condena de prácticas crueles contra los animales.

Esto, lamentablemente, no apunta a que el consenso entrecruzado se esté extendiendo en la población de la manera en que preconiza Nussbaum y tampoco ofrece un mecanismo de cómo puede suceder. La abrumadora mayoría de las personas se opone al trato cruel o sádico contra los animales no humanos, pero hay una gran diferencia entre la oposición a esta crueldad y el consenso de que las estructuras políticas necesitan

proteger las diez capacidades enfatizadas por el enfoque de las capacidades, entre ellas las emociones, la imaginación, el juego y el control sobre el entorno propio.

Nussbaum no considera que haya un consenso entre las distintas concepciones del bien en cuanto a muchos de estos aspectos, pero cree que, en el futuro, parte de lo que postula el enfoque de las capacidades se podría convertir en objeto de un consenso entrecruzado y cree ver un cambio en esta dirección en las recientes legislaciones mundiales:

Los recientes acontecimientos en materia de legislación animal en Europa son muy alentadores en este sentido, sobre todo la nueva y estricta ley aprobada en Austria en mayo de 2004, que prohíbe las jaulas para aves de corral, el uso de animales salvajes en actuaciones circenses y diversas prácticas invasivas, como perforar orejas o recortar colas. Alemania está aplicando un calendario de eliminación de granjas masivas de pollos en jaulas que concluirá en 2006; Italia está debatiendo una ley que prohibirá enviar a los caballos de competición al matadero cuando su carrera competitiva haya tocado a su fin. En toda Europa se están aplicando penas más duras contra la crueldad con los animales. Si todo esto puede ocurrir en naciones predominantemente cristianas, hay motivos para creer que otras religiones (muchas de ellas metafísicamente más protectoras de la vida animal) se pueden sumar al mencionado consenso entrecruzado. (Nussbaum, 2006 p. 392)

Si bien Nussbaum está en lo cierto cuando dice que en algunos países se están prohibiendo algunas de las prácticas más comunes de maltrato y abuso, esto sólo es aplicable a las prácticas más crueles de las granjas industriales y de los actos inhumanos que se cometen en los llamados deportes sangrientos (corridas de toros, peleas de gallos o perros, etc.). Ninguno de los países mencionados, excepto, quizás, Austria, está cerca de ver la importancia de las diez capacidades enfatizadas por el enfoque de las capacidades.

Por otra parte, la mayoría de los países no está aprobando nuevas leyes de protección animal y parecen estar estancados en las mismas leyes anticrueldad que había en el siglo XIX. El reconocimiento de que los animales son seres dignos que merecen florecer y ser protegidos por las instituciones políticas no parece ser la dirección en la que se mueven la mayoría de las legislaciones actuales. Al mismo tiempo ha habido un crecimiento exponencial en el número de granjas industriales intensivas en el mundo, con el consecuente aumento en el sufrimiento y muerte de miles de millones de animales. (FAO, 2013).

Por otro lado, las personas que se oponen a la introducción de estas industrias en sus países, casi siempre se oponen a la degradación ambiental y la pérdida de puestos de trabajo que acompañan a las granjas industriales, no a las formas en que son tratados los animales. La gente está cada vez menos conectada con los animales que consumen, las hamburguesas, los "nuggets", el pollo BBQ, y los productos que vienen de empaquetados apenas les recuerdan a los animales de los que provienen. El consumo de productos animales sigue aumentando en un mundo globalizado y los animales criados y matados por su carne difícilmente son tratados como seres cuyas vidas deben florecer. Si nos dejamos llevar por las tendencias actuales, el único consenso al que se acercan las sociedades industrializadas es que los animales no humanos importan muy poco y que no vale la pena protegerlos, a diferencia de lo que preconiza Nussbaum.

Peor aún, Nussbaum espera alcanzar un consenso entrecruzado sin alienar las creencias fundamentales de las grandes religiones. Cuando expresa la idea del umbral de capacidad, noción central del enfoque de las capacidades, Nussbaum deja de lado como una "cuestión difícil" la *igual dignidad de los animales*, pues considera que se trata de una cuestión metafísica. Las razones que da para este rechazo son, sin embargo, problemáticas y reflejan los problemas que tiene abstenerse de toda noción metafísica en una teoría política.

3. La ausencia de una “concepción metafísica”

En el caso de los humanos, Nussbaum considera que la idea de igual dignidad no es una mera ‘cuestión metafísica’. Se trata de una cuestión real y política pues constituye un elemento central en las concepciones del estado que han prevalecido en las democracias constitucionales modernas. Nussbaum dice que el caso es distinto cuando aplicamos la noción de igualdad a otras especies animales:

[...] en mi opinión, la cosa cambia cuando nos referimos a la igualdad entre especies: la de la dignidad transversal entre especies no es una idea política que pueda ser fácilmente aceptada por ciudadanos que difieren en el resto de sus concepciones metafísicas. Constituye, pues, una idea metafísica divisiva que contradice muchos otros conceptos religiosos sobre el alma, entre otros (Nussbaum, 2006 pp. 384)

Así pues, habría que rechazar la idea de la igualdad en el caso de los animales no humanos porque entraría en conflicto con visiones religiosas sobre el alma, por ejemplo. Esta postura es paradójica y problemática. Se rechaza una concepción como ‘metafísica’, en lugar de considerarla una cuestión política por el mero hecho de que contradice otras creencias metafísicas. Alegar que una idea es ‘metafísica’ porque divide o contradice otras ideas metafísicas religiosas es una estrategia problemática. Por ejemplo, qué tal si la cuestión se tratara de la enseñanza de la teoría de la evolución en las escuelas públicas en EE.UU. (donde un 60% de la población cree en el creacionismo o el diseño inteligente). Si aplicáramos el criterio que propone Nussbaum, tal política sería rechazada pues se trataría de una concepción ‘metafísica’ que divide o contradice otras ideas metafísicas religiosas. Nos preguntamos si, a la hora de hacer política pública es justo tratar una opinión mal informada de la misma manera que una bien informada. Nos parece que la respuesta es un rotundo no. La idea de la igual consideración de la dignidad entre especies, independientemente de sus méritos, es una que debe analizarse a la luz de toda la evidencia pertinente y no ser dejada de lado a priori porque contradiga otras visiones metafísicas.

El problema más grande de la teoría de Nussbaum es que trata de desarrollar una visión política que sea consistente con todas las concepciones comprehensivas del bien que ya existen en nuestras sociedades. Sin embargo, tal tarea es imposible. Sus propuestas están dirigidas hacia un cambio político en nuestras relaciones con los demás animales, pero al mismo tiempo requiere que ese cambio sea consistente con un consenso mayoritariamente contrario a tales cambios. Una de las alternativas que podría proponer Nussbaum es la de presentar su teoría como un ideal al que aspirar, pero su preocupación por eliminar de su enfoque todo atisbo “metafísico” hace que la misma pierda su fuerza como una teoría ideal y la convierte en una propuesta indistinguible del statu quo en la práctica.

En el caso que nos interesa, el problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos, Nussbaum no presenta propuestas claras de cambio. Se limita a decir que el panorama mundial cambiará, pero no ofrece evidencias convincentes de cambio ni mecanismo alguno de cómo puede llevarse a cabo. Desde esta perspectiva, el enfoque de las capacidades no parece ser el más apropiado para solventarlo.

Resumen

La teoría de las capacidades de Martha Nussbaum es una teoría de la Justicia diseñada para el desarrollo de la democracia. Su enfoque es particularmente útil para alcanzar el florecimiento de los seres humanos, aunque parcialmente satisfactorio y cuestionable para alcanzar el florecimiento de los demás animales en un marco de verdadera justicia. En este último caso, la teoría de Nussbaum necesita ser mejorada y modificada para alcanzar sus objetivos de manera satisfactoria. Su concepción del consenso entrecruzado aparece como una demasiado estática, poco clara en sus objetivos y difícilmente capaz de servir como modelo de cambio. En la práctica, la misma resulta indiferenciable de una política del bienestarismo con leyes anti crueldad y modelos de bienestar animal –si bien complementada con unas políticas de paternalismo e

intervencionismo en la naturaleza mal informadas, poco deseables y de dudosa efectividad.

Si bien se justifica que la teoría de Nussbaum no abrace una particular concepción metafísica del bien para así poder alcanzar los objetivos del consenso entrecruzado, esto no justifica el que su teoría carezca de todo fundamento ideal o de ‘carácter metafísico’. Al fin y al cabo, también los Derechos Humanos fueron una concepción metafísica particular del Bien mucho antes de convertirse en una doctrina política de aceptación universal. Las nociones de los Derechos Humanos fueron defendidas a lo largo de los siglos como una teoría ideal del ser humano que aspiraba a convertirse en un modelo de justicia universal. Junto con la filosofía de los DD.HH. también se fueron gestando mecanismos legales y políticos específicos que propiciaran su advenimiento y aceptación generalizada.

Esto es un ejemplo de cómo una teoría de carácter metafísico fue alcanzando aceptación hasta convertirse en una realidad de cambio efectivo. De la misma manera, el enfoque de las capacidades no puede carecer de un ‘fundamento metafísico’, así sea como una idea regulativa o como un modelo ideal de justicia a alcanzar. En este caso, el modelo u objetivo a alcanzar sería la idea de una sociedad en la cual existen relaciones de verdadera justicia, equidad y cooperación con los demás animales y con los hábitats silvestres de la Biosfera. Este objetivo no puede ser dejado al libre juego de los vaivenes políticos, las circunstancias socio-económicas, los debates filosóficos o las creencias religiosas. Necesita de una teoría ideal capaz de motivar y facilitar el advenimiento de una sociedad más justa en estos renglones. Sus fundamentos necesitan tomar en consideración no sólo el consenso social y científico, sino también un conjunto específico y preciso de objetivos políticos a corto, medio y largo plazo.

En resumen, el enfoque de las capacidades es una teoría satisfactoria de la justicia para los seres humanos, si bien necesita de una mayor precisión conceptual y política para convertirse en una teoría de la justicia satisfactoria para los demás animales. Dicha teoría podría beneficiarse teórica y prácticamente de un objetivo metafísico definido, un enfoque más relacional hacia las demás comunidades animales y unos objetivos políticos

más definidos. Por ejemplo, el enfoque de las capacidades podría estar mejor informado si tomara en consideración las relaciones sociales particulares que nos vinculan a ciertos grupos y comunidades de animales que viven en nuestras comunidades, fuera de ellas o a medio camino entre ambas, como señalan Sue Donaldson y Will Kymlicka en su libro Zoopolis (2011).

CAPÍTULO XV.

La propuesta de Sue Donaldson y Will Kymlicka y la inclusión de los animales no humanos dentro del ámbito de la política

En su libro, *Zoopolis* (Oxford 2011), Will Kymlicka y Sue Donaldson, proponen un nuevo marco teórico que vincula el trato ético a los animales con los derechos humanos y con los principios fundamentales de la justicia. Partiendo de una perspectiva liberal-democrática, los autores se sirven de tres conceptos esenciales de la filosofía política: ciudadanía, soberanía y cuasi-ciudadanía ("denizenship"), los cuales utilizan como guía para nuestras relaciones con los animales. Estos conceptos se aplican a su vez a tres grandes categorías de animales catalogados por su relación con los seres humanos: los animales domésticos, los animales salvajes o silvestres y los animales liminales.

Como mencionan los autores, dichos conceptos, de por sí, no son una varita mágica que resuelve todos los problemas morales posibles dentro de cada categoría. Por otro lado, tampoco funcionan de esa manera en el caso humano. La extensión y aplicación de muchos de estos conceptos también es materia de debate en la filosofía política. Por ejemplo, cuáles deben ser los límites del estatuto cuasi-ciudadano de los Amish en EE.UU. (Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 132); o si el respeto a la soberanía nacional implica prohibir las intervenciones humanitarias. (Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 133) Sin embargo, Donaldson y Kymlicka consideran que utilizar este marco de referencia permite orientar nuestras decisiones éticas y políticas, ayudando a esclarecer qué garantías se deben salvaguardar si queremos que nuestras relaciones con los demás animales se desarrollen en un contexto de justicia y respeto. Para discutir su propuesta, hemos dividido la discusión en tres puntos principales: A. La crítica al estancamiento de las éticas animales y sus limitaciones; B. La dimensión política del problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos; y C. La categorización política de los animales no humanos.

A. La crítica al estancamiento de las éticas animales

Donaldson y Kymlicka intentan superar algunos de los cada vez más obsoletos debates que han dominado el campo de las éticas animales. Como ellos señalan, “nuestro objetivo es proponer un nuevo marco teórico que ponga de manifiesto la centralidad de ‘la cuestión animal’ a la hora de analizar y discutir la naturaleza de la comunidad política”. (Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 1). Como nos explican los autores.

El movimiento de defensa de los animales se encuentra en un callejón sin salida. Las estrategias y argumentos tradicionales para articular asuntos de interés y movilizar a la opinión pública en torno al bienestar animal, desarrolladas por los últimos 180 años, han tenido cierto éxito, en algunos temas, pero los límites inherentes a estas estrategias se han vuelto cada vez más obvios, dejándonos incapaces de confrontar e incluso identificar algunos de los desafíos éticos más críticos en nuestras relaciones con los animales. (Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 1)

Otra de las razones para este estancamiento es que gran parte del debate hasta la fecha ha girado en torno a la cuestión del estatuto moral intrínseco de los animales no humanos. El debate contemporáneo ha hecho un uso copioso de conceptos tales como consideración moral, intereses, deberes, derechos, etc. Casi todas las discusiones se han ocupado de resaltar las capacidades de sentiencia, autoconsciencia o capacidad empática que tienen los animales no humanos para concederles un estatuto moral correspondiente. Según explican los autores, esto ha generado un estructura general de tipo dime y direte entre diversos autores. La misma es predecible, ya que ha sido repetida miles de veces en distintos intercambios dialécticos a lo largo de los últimos cuarenta años.

El argumento principal es que las capacidades de sentir placer o dolor, de estar conscientes de su entorno y de sí mismos, de poder sentir emociones y establecer relaciones sociales complejas, etc., denota la posesión de un bien subjetivo en otros animales fuera de los humanos. Esto implica que deben tener el tipo de consideración moral que justifica un trato digno garantizado por ciertas protecciones. Para algunos,

estas protecciones deben venir en la forma de derechos inviolables – tales como el derecho a la vida, a la integridad corporal y física, a la libertad, etc.- y reclaman un derecho *erga omnes* a no ser utilizados como un mero medio para el bienestar humano.

En respuesta a esto, los críticos de los derechos animales han argumentado que tener la capacidad de sentir o de tener un bien subjetivo no es suficiente. Para tener derechos inviolables se requiere la posesión de capacidades de mayor jerarquía. Capacidades cognitivas superiores, tales como la racionalidad, la autonomía o la deliberación moral son generalmente las más mencionadas. Tales capacidades son exclusivas de los seres humanos, lo cual hace que estos sean los únicos titulares de derechos inviolables. Este argumento suele ir acompañado por la correspondiente justificación de que, en virtud de poseer estas capacidades superiores, los seres humanos tienen el derecho de utilizar al resto de los seres vivos, ya que carecen de estas capacidades.

Ante estas críticas, los teóricos de los derechos de los animales han respondido que la restricción de los derechos inviolables de las personas con un cierto grado de complejidad cognitiva es tanto teóricamente arbitraria como contraria a nuestras prácticas habituales, tanto éticas como legales.

Este ha sido, en líneas generales, el debate de las éticas animales de los últimos cuarenta años. Como vemos se trata de un argumento dialéctico interminable. Las posturas de los defensores de la inclusión de los animales no humanos en las esferas de la ética y el derecho han sido contrastadas por los argumentos contrarios de sus opositores (muchas veces en un mismo bando para algunas cosas y en el bando contrario para otras). A su vez, los primeros han presentado contraargumentos a las respuestas de los segundos y así sucesivamente.

Respecto a este debate, Kymilicka y Donaldson, coinciden con las posturas de los defensores de los derechos de los animales. Para ellos, cualquier ser que tenga un bien subjetivo cualifica para poseer derechos. Sin embargo, en su libro *Zoopolis* no tienen mucho que aportar al respecto. Los autores no están interesados en añadir nuevas

argumentaciones a un debate que consideran obsoleto. En opinión de Donaldson y Kymlicka, el “gran debate” de los derechos animales no ha producido resultados significativos en cuatro décadas y para todos los efectos está teóricamente muerto. Su objetivo en Zoopolis es precisamente poner de manifiesto lo poco que esta discusión nos informa sobre lo que verdaderamente importa en la discusión política.

B. La dimensión política

La política es el ámbito de la legitimación del estado y de sus prácticas, pero también es el ámbito donde se discuten la naturaleza de la comunidad política y los derechos que le corresponden a sus ciudadanos en virtud de sus relaciones con la comunidad. En el caso de los animales no humanos, hablar de justicia requiere abordar los requerimientos y las obligaciones específicas que ésta impone en las relaciones entre los seres humanos y los demás animales. Incluso aquellos autores que han incluido la justicia en el debate se han quedado cortos en este aspecto. No sólo es necesario justificar los límites del estado hacia los ciudadanos y sus instituciones –es decir, reconocer y respetar sus derechos- sino explicar en qué consiste la misma idea de ciudadanía y cuáles son los derechos que la misma otorga. El enfoque en el estatuto moral de los animales o su consideración moral intrínseca es tan sólo una parte, y quizás una muy pequeña parte, de lo que una teoría general de los derechos de los animales debería abordar. (Donaldson & Kymlicka, 2011 p. 3)

La primera parte de una teoría política consiste en la concesión de derechos. Por ejemplo, una teoría de la justicia entre los seres humanos, consiste primero en preguntar qué nos debemos unos a otros simplemente en virtud de ciertas capacidades morales intrínsecas. Esto podría resultar en una teoría de los derechos humanos universales o, en nuestro caso, una teoría de los derechos de los animales no humanos. Sin embargo, la concesión de derechos inviolables no agota la teoría política.

La mayor parte la filosofía política no trata de la cuestión de lo que los seres humanos se deben entre sí en virtud de su estatuto o consideración moral, sino más bien de los derechos y las responsabilidades específicas que cada ser humano tiene hacia los

demás en virtud de una serie de relaciones moralmente significativas y una historia común de interacciones políticas y sociales. Para visualizar su propuesta, los autores nos proponen un experimento mental.

La metáfora del aeropuerto

Donaldson y Kymlicka nos piden que imaginemos que nos encontramos en un gran aeropuerto internacional ante una multitud de seres humanos que acaban de bajar de un avión. A primera vista, incluso antes de determinar si existen relaciones específicas con cualquiera de los individuos que vemos en el aeropuerto, sabemos que tenemos ciertas obligaciones hacia ellos. El mero hecho de que son seres sintientes que tienen un bien subjetivo nos indica que tienen derechos universales que debemos respetar de manera absoluta. Por ejemplo, sabemos que no podemos matarlos, torturarlos o esclavizarlos por el mero hecho de que no tenemos relaciones específicas con ellos. Estos son los derechos universales.

Sin embargo, cuando pasan por aduanas y se diferencian en grupos de nacionales y extranjeros, salta a la vista que además de los derechos universales, muchos de ellos tienen derechos legales y políticos de naturaleza distinta. Por ejemplo, algunos de ellos tienen derecho a entrar en el país, residir en él y a ser considerados miembros plenos de la comunidad política. Son nuestros cociudadanos y tanto sus intereses como sus derechos deben ser tomados en consideración para la comunidad política. Al igual que nosotros, tienen derecho a participar en el ejercicio de la soberanía popular y en la determinación del bien público. Constituyen la nación en cuyo nombre actúa el gobierno y el estado tiene la obligación de crear los mecanismos necesarios para que puedan participar de la comunidad política.

Por el contrario, otros pasajeros en el avión son turistas, estudiantes extranjeros, solicitantes de asilo político, visitantes de negocios o trabajadores por temporada. Ninguno de ellos es ciudadano de nuestro país. Por eso no tienen un derecho ilimitado de entrada. Es posible que necesiten un permiso garantizado de antemano, por ejemplo, un visado. Algunos tienen permiso de entrada, pero no derechos de residencia o de trabajo.

Son extranjeros, miembros de otra comunidad. En virtud de su estatuto particular, no participan en el ejercicio de la soberanía popular de nuestro país. No existe obligación alguna de que el estado cree mecanismos de representación legal para ellos o de que tome en consideración sus intereses para la determinación del bien público .

Por supuesto, en el ejemplo del avión, estos no-ciudadanos siguen siendo seres humanos, y como tal siguen gozando de los mismo derechos universales e inviolables que nosotros. Sería inadmisibles matarlos, esclavizarlos, o someterlos a actos que lesionen su dignidad. Sin embargo, no tenemos la obligación de reestructurar nuestros espacios públicos para hacerlos más cómodos o atractivos para ellos así como tampoco de reestructurar nuestras instituciones políticas para que sean más accesibles a estos no-ciudadanos.

Pudiera ser que de los cientos de miles de turistas chinos que ahora vacacionan por todo el mundo, algunos pensarán que sería una buena idea que las señales de tránsito fueran en chino para poder disfrutar más de su visita a Nueva York o Buenos Aires. Una ciudad que quisiera atraer más turistas chinos, bien pudiera hacer cambios de ese tipo. Pero los ciudadanos no tienen obligación alguna de hacer que sus ciudades resulten más acogedoras a los visitantes, y son los ciudadanos, no a los visitantes, quienes toman las decisiones colectivas acerca de la forma en que se estructura su sociedad y sus espacios públicos. Los turistas no pueden votar en las elecciones o referendos que determinan las políticas públicas sobre señales de tránsito. (S. Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 51)

Este ejemplo, les sirve a los autores para diferenciar entre los Derechos Humanos Universales, que no dependen de las relaciones de alguien con una comunidad política particular, y los derechos de ciudadanía, que dependen de la pertenencia a una comunidad política particular (es decir, son derechos de membresía política). Unos poseen derechos políticos específicos en adición a sus derechos universales inviolables, mientras que otros sólo poseen los derechos inviolables en su lugar de llegada, pero no los derechos

políticos. Los primeros serían ciudadanos, mientras que los segundos serían cuasi-ciudadanos (Denizens).⁸⁷

En términos generales, podríamos decir que los intereses de los ciudadanos son determinantes para el bien público de una comunidad política, mientras que los intereses de los no ciudadanos sólo establecen restricciones externas sobre cómo puede alcanzarse dicho bien público. Por ejemplo, al decidir si hay que construir más viviendas, hospitales, líneas de autobuses ó alcantarillados, son los intereses de los ciudadanos los que cuentan, y no los de los turistas. Sin embargo, para lograrlo no podemos esclavizar a los turistas para ayudarnos a construir esas casas, hospitales, vehículos o pozos subterráneos - los derechos humanos universales de los no ciudadanos establecen restricciones sobre cómo los ciudadanos de una comunidad política persiguen su bien público.

Ahora bien, esta diferencia entre ciudadanos y turistas no es más que una simplificación bastante limitada, ya que, como señalan los autores, hay varias categorías de personas intermedias. Por ejemplo, hay extranjeros que son más que meros visitantes, pero que no son (o aún no son) ciudadanos, y cuyos intereses deben ser considerados de una manera que es mucho más complicada que la que esta simple dicotomía permite. Por ejemplo, los inmigrantes que obtienen residencia de larga duración pueden adquirir

⁸⁷ Cuando Donaldson y Kymlicka hablan de los no ciudadanos en este ejemplo quieren presentar el concepto de “denizenship” un término jurídico ya extinto que algunos traducen erróneamente como “habitante”. El mismo proviene del antiguo derecho común anglosajón. En el siglo XIX, “Denizen” se refería al estatuto jurídico que podía tener un extranjero residente en el Reino Unido. Este podía poseer algunos derechos, como el de comprar propiedades, pero no otros, por ejemplo, no podía legarlas en herencia. En la actualidad “Denizenship” (cuasi-ciudadanía) es un concepto utilizado en las discusiones de diplomacia o ciencias políticas de tradición anglosajona para designar a un extranjero al cual se le permiten ciertos derechos en su país de adopción. El término “Denizenship” es de muy difícil traducción en nuestro idioma, ya que no corresponde con una única figura jurídica en la tradición civilista continental, si bien todas se predicen de extranjeros. Por ejemplo, en el derecho español, algunas categorías jurídicas serían la estancia, la residencia temporal y la residencia permanente, pero además de estas situaciones generales, se contemplan una serie de situaciones específicas como son la de los estudiantes, los apátridas, los indocumentados, los refugiados y los menores extranjeros. En términos generales, el término “denizen” es más cercano a la antigua figura jurídica del extranjero o “meteco” en el derecho ateniense, y quizás para propósitos de nuestra discusión sería más apropiado traducirlo por el término “cuasi-ciudadano” o por conceptos más genéricos como el de residente temporal o morador extranjero. Como veremos más adelante, Donaldson y Kymlicka necesitan de este concepto para definir el estatuto político de ciertos animales, cuyas características son similares a las de estos visitantes.

ciertas capacidades jurídicas y políticas que difieren de las de los visitantes temporales, incluso si todavía no tienen la ciudadanía.

También puede haber comunidades enteras que estén afiliadas al Estado a través de alguna forma de asociación política que no sea la ciudadanía estándar. Los autores señalan como ejemplo, el estatuto de las tribus indias americanas y el estatuto de nuestra isla, Puerto Rico. Las primeras son consideradas como "naciones dependientes" y la segunda como un Estado Libre Asociado de los EE.UU. Ambas conforman autonomías dentro de una mancomunidad con ciudadanía común. En estos casos el estatuto especial concedido se otorga como un reconocimiento del hecho de que dichas naciones forman un pueblo soberano distinto (a distinct nation), pero dentro de los límites de otro pueblo soberano más amplio. Los autores señalan que la existencia de este tipo de arreglos para "grupos intermedios" los cuales gozan de una ciudadanía superpuesta es excepcional. Sin embargo, confirma la regla general de que la 'persona', una entidad con derechos humanos universales, es el sustrato sobre el cual se construyen otros derechos legales y políticos.

En Zoopolis, los autores argumentan que este mismo principio general se aplica en el caso de los animales. El estatuto moral intrínseco de los animales, es insuficiente para dar cuenta de los derechos que les corresponden a los animales en justicia, ya que tales derechos pueden variar de acuerdo al tipo de relaciones que distintos tipos de animales o individuos tienen con las comunidades humanas. De hecho los autores defienden que las mismas categorías generales que hemos mencionado: ciudadanía, soberanía o cuasi-ciudadanía (denizenship) pueden ser aplicadas tanto en el caso humano como en el de animales. Es decir, algunos animales pueden ser vistos como co-ciudadanos de nuestra comunidad política, otros merecen ser tratados como ciudadanos de sus propias comunidades soberanas independientes, y algunos caerían bajo una categoría genérica de cuasi-ciudadanía: un conjunto de categorías intermedias (estancia, residencia temporal, residencia permanente...), cada una de las cuales generaría una serie obligaciones específicas de justicia.

C. La categorización política de los animales no humanos

El grueso de la teoría desarrollada por los autores se basa en una categorización política de los animales no humanos en tres grandes ramas: Animales domésticos, animales salvajes y animales limítrofes o liminales. Aunque las categorías de “animales domésticos” y “animales salvajes” son fácilmente comprensibles, tenemos que comprender que para Donaldson y Kymlicka estas categorías son relacionales. Los mismos son categorizados por su relación con las comunidades humanas y no por las definiciones tradicionales de estos términos. Comenzaremos por el caso de los animales domésticos que es el más desarrollado. Después pasaremos a analizar el de las comunidades de animales salvajes y por último el caso de los animales que no caen bajo ninguna de las dos categorías antes mencionadas: el de los animales liminales o limítrofes. Para cada una de estas categorías relacionales, Donaldson y Kymlicka proponen, respectivamente, tres estatutos políticos que podrían dar cuenta de las relaciones de justicia que les corresponden: ciudadanía, soberanía y cuasi-ciudadanía (denizenship).

Los animales domésticos y el concepto de ciudadanía

Los animales domésticos son aquellos que han sido criados selectivamente para diversos fines humanos. Por lo general, son los animales que más sufren por nuestras acciones y a los que matamos en mayor número. Miles de millones de animales domésticos son utilizados diariamente para un sinnúmero de fines humanos: alimentación, investigación, trabajo, protección, compañía, etc. Dichos animales son descendientes de animales que fueron cooptados e incluidos en nuestra comunidad. Luego de un largo período de convivencia, sus descendientes han pasado a depender de su relación con el ser humano. Nuestras acciones les han privado en distintos grados de la posibilidad de tener una existencia separada de las sociedades humanas.

Los autores consideran que el proceso de domesticación ha estado plagado de injusticias históricas, tales como: el cautiverio, la cría, los trabajos forzados, etc. Estas, por lo general, terminan en la muerte prematura de los animales. También mencionan

que muchos defensores de los derechos animales consideran que tal relación es moralmente insalvable, ya que no hay manera de reestructurar las relaciones entre los humanos y los animales domésticos sobre una base no-explotadora. Por ello, uno de los objetivos del movimiento liberacionista es la eventual extinción de los animales domésticos. (Francione, 2008)

Los autores, sin embargo, consideran que es posible desarrollar relaciones de justicia con los animales domésticos. La manera sería concediéndoles el estatuto de ciudadanos de nuestra comunidad política. Decir que algunos animales son nuestros cociudadanos es reclamar un conjunto de derechos políticos interrelacionados. Además de respetar sus derechos inviolables básicos, la co-ciudadanía implica que los animales domésticos tienen derechos comunitarios de residencia. El derecho de residencia reconoce que pertenecen a nuestras comunidades y que éste es su hogar. También implica que tienen el derecho a ser considerados miembros de la comunidad política. Son miembros de ‘el pueblo’ (“The People”) en cuyo nombre actúa el estado y tienen derecho a que sus intereses se tengan en cuenta a la hora de determinar el bien común público. (Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 61)

Para los autores, el caso de la domesticación de los animales es similar a la importación de esclavos procedentes de África o a la contratación de mano de obra de trabajadores chinos o hindúes en el Siglo XIX. Muchos de estos también fueron llevados a la fuerza a comunidades distintas a las suyas (Estados Unidos, Australia o Sudáfrica). Incluso en el caso de aquellos que podían elegir su destino, la intención de llevarlos a estos países era proporcionar mano de obra barata y no había expectativa alguna de que obtuvieran la ciudadanía. Los autores señalan que, independientemente de cuál fuera la intención original, la respuesta correcta ante estas situaciones es reemplazar las antiguas relaciones de dominio y jerarquía por relaciones de co-ciudadanía e igualdad. En el caso humano, eventualmente se aceptó a estos grupos como ciudadanos de pleno derecho (al menos a sus descendientes). De la misma manera, la única forma de reestructurar nuestras relaciones de dominio y tiranía con los animales domésticos es sustituirlas por otras de igualdad y cociudadanía dentro del marco de una comunidad compartida animal-humana.

Ciudadanía y dependencia

En la teoría y práctica políticas, la ciudadanía ha jugado un papel fundamental como herramienta para la inclusión de grupos históricamente subordinados. (Cochrane, 2010) Sin embargo, tal idea nunca ha sido explorada en el contexto de las éticas animales. Incluso entre los defensores de los derechos animales nunca se ha abogado por la concesión de la ciudadanía a los animales domésticos; más bien lo contrario. Como vimos en el capítulo dedicado al abolicionismo, la mayoría de sus defensores han abogado por la extinción de los animales domésticos.

[...] no debemos traer más animales domésticos al mundo. Esto se aplica, no sólo a los animales que utilizamos para comer, para experimentos, para ropa, etc., sino también a nuestros compañeros no humanos [...] sin duda debemos cuidar de los animales no humanos que ya existen, pero debemos abstenernos de traer más. No tiene sentido reconocer que hemos actuado inhumanalemente en la domesticación de los animales no humanos, si al mismo tiempo seguimos permitiendo que se reproduzcan. (Francione 2007 pp. 1-5).

Esta idea de que la extinción es el único remedio justo para subsanar la injusticia de la domesticación es un sello distintivo de la posición abolicionista radical (Francione 2000, 2008; Dunayer 2004) y demuestra la raíz del problema. Por supuesto, no todos los teóricos de los derechos animales abogan por la desaparición física de los animales domésticos, pero sus presuposiciones parecen impregnar todo el movimiento de liberación animal. Incluso Tom Regan ve el caso de los animales domésticos como particularmente problemático. (T. Regan, 2001) La conclusión del abolicionismo “extincionista” es el resultado de una confusión de distintos argumentos y puntos de vista. Entre ellos cabe destacar: la condena generalizada al trato que reciben los animales domésticos, la ‘maldad inherente’ del acto de la domesticación y una visión peyorativa del estado de dependencia de los animales domésticos.

Aunque los autores están de acuerdo con los dos primeros planteamientos no llegan a la misma conclusión. Les parece un remedio equivocado y perverso. Resulta particularmente chocante que se pretendan solucionar los males asociados a la historia de la domesticación mediante la extinción, sobre todo a la luz de las similitudes de este razonamiento con la historia de la esclavitud humana.

[...] es instructivo pensar en los debates sobre la abolición de la esclavitud en los EE.UU. a principios del siglo XIX. [...] muchos blancos creían que la justicia exigía dar marcha atrás al reloj. [...] Los negros habían sido agraviados cuando los europeos los capturaron, luego cuando se les transportó a las Américas, y finalmente cuando se les esclavizó. Para corregir este mal, la única solución que se les ocurría era repatriarlos a África. Sólo así se podría ‘reiniciar el reloj de la historia’. Por supuesto, esto no es ni la única solución ni la solución justa [...] Nos enfrentamos a un desafío moral similar con los animales domésticos. (S. Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 89)

Ciertamente la captura y el transporte de esclavos africanos hacia América fue una gran injusticia, sin embargo, el remedio para subsanarla no fue la extinción de los actuales afroamericanos, o su repatriación a África. Más bien acciones de este tipo sólo hubieran agravado la injusticia original. Los autores se preguntan cómo se puede llegar a pensar en soluciones tan insensatas. Sin embargo, al analizar el origen del problema descubren que las razones de esto son profundas. Las mismas pueden encontrarse en la misma historia del movimiento de los derechos animales y en ciertas presuposiciones implícitas. En primer lugar, resaltan un dogma implícito en los movimientos de liberación animal: que las relaciones entre humanos y animales son algo en cierta manera ‘antinatural’. (Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 78) La segunda presuposición es la idea de que hay algo “intrínsecamente indigno y artificial en la dependencia que tienen ciertos animales con los humanos.” (Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 88).

El caso más extremo de esta visión puede verse en el enfoque del abolicionismo radical. Autores como Gari Francione consideran que la dependencia y la vulnerabilidad

van siempre unidas a la injusticia y que sólo pueden dar como resultado condiciones indignas de esclavitud. El hecho de que los animales domésticos sean dependientes por naturaleza, hace que permanezcan en un eterno estado de vulnerabilidad e indefensión. Según Francione “nunca será justo que los animales domésticos permanezcan atrapados, independientemente de lo bien que los tratemos” (Francione, 2007 p. 4). Por ello, ni siquiera las relaciones familiares con nuestros animales de compañía podrían ser justas o naturales.

Kymlicka y Donaldson, no ven la dependencia una condición degradante o indigna. Al contrario, consideran que una de las tareas centrales de su enfoque de la ciudadanía es precisamente proteger a todos aquellos co-ciudadanos que manifiestan o manifestarán distintas etapas o grados de dependencia en el transcurso de sus vidas, y cuya dignidad debe ser protegida y reafirmada. Los autores contrastan la concepción peyorativa de la dependencia que presenta el abolicionismo con los estudios que se han realizado desde el feminismo y el estudio de las discapacidades. Según estas perspectivas, la dependencia no es intrínsecamente degradante o indigna, y mucho menos antinatural. Lo importante es cómo reaccionamos ante la dependencia, tanto en el caso humano como en el animal.

Otra de las perspectivas que critican los autores es la de los “enfoques de umbral”. Autores como David DeGracia (1996) y Tzachi Zamir (2007) afirman que si se cumple con ciertas condiciones mínimas de no explotación estamos tratando con justicia a los animales domésticos. El criterio que utiliza el primero es el de “no tratarlos peor de lo que estarían si los dejáramos a su suerte en la naturaleza” (DeGrazia 1996), el criterio que utiliza el segundo es el de comparar su situación con la de “nunca haber existido” (Zamir 2007). Donaldson y Kymlicka consideran que estos enfoques erran al caracterizar la naturaleza de la comunidad de la justicia, pero sobre todo les preocupa el uso del principio de “estar peor” (‘worst off’ principle). Este principio lo discutimos en la primera parte de la tesis cuando estábamos analizando la obra de Jeremy Bentham. Según recordaremos, Bentham lo utilizaba para justificar el uso de los animales no humanos para nuestro beneficio (comida, ropa, calzado, vivisecciones, etc.). El criterio que utilizaba era el de que “si no fuera por nosotros, o bien no existirían, o bien aún

estarían en la naturaleza, llevando una existencia aún más miserable”. En ambos casos estarían mejor con nosotros por haber nacido (“better off”) y no estarían peor (“worst off”) de lo que estarían viviendo en su estado natural.

Los criterios de umbral son peligrosos porque condenan a los animales domésticos a una vida de servidumbre y subordinación, justificando todo tipo de malos tratos en virtud de que estarían peor de no haber nacido o si vivieran en la naturaleza. Zamir, por ejemplo, defiende la extirpación quirúrgica de los picos de los pollos⁸⁸, o la separación de los terneros de sus madres, con el argumento de que dichas acciones son mutuamente beneficiosas para los humanos y para los animales; por ejemplo, permiten que los productos lácteos sean más viables económicamente para los seres humanos y al mismo tiempo producen como resultado el nacimiento de muchos animales, cuyas vidas nunca serán peores (worst off) que la vida que tendrían si vivieran en la naturaleza o si nunca hubieran nacido.

Donaldson y Kymlicka critican la validez de este estándar. Para ello ofrecen ejemplos equivalentes en el caso humano. Por ejemplo, sería totalmente inaceptable que una sociedad humana decidiera esclavizar a sus hijos y pretendiera justificarlo alegando que si no hubiera sido por ellos jamás hubieran nacido. De manera equivalente, si admitimos inmigrantes a nuestra comunidad resultaría completamente inaceptable condenarlos a una vida de trabajos forzados y luego pretender justificarlo alegando que a pesar de ese trato siempre estarán en una mejor situación económica que la que hubieran tenido en su país de origen. Cuando aceptamos o engendramos a otras personas en nuestra comunidad, les debemos un derecho a convertirse en plenos miembros legales de ésta y eso es lo que sintetiza el estatuto de la ciudadanía. Lo mismo sucede con los animales domésticos. Luego de haberlos traído a nuestra comunidad les debemos el derecho de membresía a esa comunidad, así como el estatuto de la ciudadanía. (Donaldson & Kymlicka, 2011 pp. 93-95).

⁸⁸ El debeaking (literalmente, "eliminación del pico") o el recorte o "acortamiento del pico" es una práctica que se utiliza en la producción intensiva de aves de corral y que consiste en la extirpación quirúrgica de aproximadamente un tercio del pico de las gallinas. El propósito de la misma es contrarrestar cualquier tendencia de los pollos a picotearse entre sí, o a practicar el canibalismo.

Ciudadanía y agencia

Donaldson y Kymlycka repasan las teorías tradicionales del contrato social y los requisitos que imponen a los miembros de su sociedad para poder ser considerados ciudadanos. La ciudadanía en el caso humano ha requerido tradicionalmente de la posesión de al menos tres capacidades básicas, llamadas por Rawls “poderes morales”:

- (i) la capacidad de tener un bien subjetivo y comunicarlo
- (ii) la capacidad para cumplir con las normas sociales o de cooperación
- (iii) la capacidad para participar en la co-autoría de las leyes.

Los autores no discuten la validez de la lista, pero están interesados en discutir la manera en que estas capacidades han sido normalmente interpretadas. En la filosofía política clásica, las mismas eran interpretadas de una manera demasiado intelectualista o racionalista. Por ejemplo, la capacidad de tener un bien subjetivo era vista como la capacidad de avalar una concepción reflexionada del bien. Del mismo modo, la capacidad de cumplir con las normas sociales también se interpretaba de una manera intelectual: requería que los individuos comprendieran el fundamento racional de las normas y de su acción. Por último, la capacidad de participar en la co-autoría de las leyes ha sido interpretada (incluso hasta fechas muy recientes) como la capacidad de participar activamente en formas de “racionalidad comunicativa”. Esta interpretación clásica o ‘cognitivist’ se puede ver, por ejemplo, en la caracterización de la “razón pública” de Jürgen Habermas o el “consenso entrecruzado” de John Rawls (Habermas, 1981; Rawls, 1971).

Bajo esta interpretación, para participar de una comunidad política no es suficiente tener un bien subjetivo, además es necesario que este bien surja como el resultado de una reflexión racional. Tampoco es suficiente comunicarlo, es necesario ser capaz de articular de manea discursiva y racional las opiniones propias y comprender y sopesar racionalmente las opiniones de otros. Por último, no es suficiente cooperar en la

vida social, es necesario ser capaz de deliberar sobre los términos de la cooperación y reflexionar activamente.

Cuando estas tres capacidades se interpretan de una manera tan restringida e intelectual, es obvio que los animales jamás podrían ser ciudadanos. Sin embargo, uno de los problemas que salta a la vista es que las mismas no son ni siquiera válidas para la mayor parte de los miembros de la sociedad. Muy pocos de nosotros tenemos la competencia necesaria que exige esa interpretación. Por lo general, los ciudadanos no somos tan sofisticados a la hora de tomar decisiones políticas o de participar activamente en una comunidad de iguales. Ciertamente podemos serlo, pero el hecho de que no lo seamos no nos hace menos miembros de la comunidad política.

Peor aún es el caso de otros miembros de la comunidad que gozan de ciudadanía plena y ni siquiera son capaces de cumplir con estas exigencias. Por ejemplo, los niños, los discapacitados mentales, las personas con demencia y los que están temporalmente incapacitados por enfermedades o lesiones también quedarían excluidos. De hecho, esta ha sido una de las causas principales de la opresión que han sufrido las personas discapacitadas y de su exclusión de la esfera política. Por suerte, estas interpretaciones “cognitivistas” sobre la ciudadanía fueron impugnadas y abandonadas por otras más progresistas. Esto se debió en gran medida a las luchas legales y políticas de los movimientos en defensa de las personas con discapacidades. Sus críticas han ido imponiéndose en las actuales interpretaciones de la ciudadanía. Las teorías de la discapacidad intelectual ponen de manifiesto la necesidad de superar el paradigma cognitivista y sustituirlo por la noción de “agencia dependiente” basada en la confianza.

Desde esta perspectiva, se entiende que las personas discapacitadas tienen la capacidad de agencia, pero se trata de una agencia que se ejerce a través de las relaciones con otros particulares en los cuales confía y que tienen las habilidades y conocimientos necesarios para reconocer y facilitar la expresión de su agencia. Como nos dice Kymlicka:

Cuando existan tales relaciones de apoyo y de confianza, las personas con discapacidades mentales tienen las capacidades necesarias para la ciudadanía, incluyendo (i) la capacidad de expresar su bien subjetivo, expresada a través de diversas formas de comportamiento y comunicación; y (ii) la capacidad para cumplir con las normas sociales a través del desarrollo de relaciones de confianza; y (iii) la capacidad para participar en la formación de términos de interacción. (S. Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 104)

En estos casos, incluso el ser humano más discapacitado tiene la oportunidad de demostrar su agencia y participar activamente de la comunidad política. Esto se refleja, por ejemplo, en las modernas legislaciones sobre los derechos de los niños (Convención sobre los Derechos del Niño, 20 de noviembre de 1989) y sobre los discapacitados (Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad, 13 de diciembre de 2006).

La sociedad mixta humano-animal

Pensar en la co-ciudadanía de los animales domésticos implica un cambio radical en la concepción de las comunidades humanas. Estas siempre han sido vistas como sociedades pobladas exclusivamente por seres humanos viviendo de una manera paralela y totalmente separada de otras especies. Sin embargo, Donaldson y Kymlicka nos piden que consideremos todas las interacciones inter-específicas necesarias para crear una sociedad humana, para que subsista y para que prospere. Como han apuntado diversos autores desde las ciencias biológicas hasta la antropología, de no haber sido por el trabajo realizado por miles de millones de animales domésticos y las interacciones evolutivas y sociales con otros tantos, difícilmente podríamos hablar de ‘comunidades humanas’ (Diamond, 1998; Wolch, 1998). Para nuestros autores, la “comunidad política humana” ya es una sociedad mixta. Nuestras sociedades no son sólo sociedades humanas sino que constituyen, en sí mismas, un espacio mixto humano-animal que presupone la posibilidad de la cooperación y de la interacción entre los seres humanos y los animales. (Donaldson & Kymlicka, 2011 p. 94) En opinión de K&D, la naturaleza misma de la domesticación

y las situaciones particulares del proceso histórico de la domesticación crean esta posibilidad.

Los animales domésticos son parte de una comunidad compartida con nosotros, una comunidad mixta que ha existido en el tiempo, generando obligaciones colectivas e intergeneracionales. Como resultado, no sólo tenemos una obligación como personas a no hacerle la vida peor a otros a través de nuestras acciones personales, sino también una responsabilidad colectiva que surge de la domesticación para crear unas condiciones justas de membresía. p. 94

Entre estas relaciones están implícitas las relaciones de confianza entre humanos y animales domésticos, la capacidad de tener un bien subjetivo y comunicarlo a otros y el derecho a existir en relaciones de cercanía física y socialmente significativas. (S. Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 103) D&K sostienen que este tipo de relaciones no son posibles con todos los animales, pero son perfectamente posibles y viables con los animales domésticos.

La domesticación sólo funciona con animales que ya son sociables, y capaces de comunicarse, de adaptarse y de confiar en el ser humano y el proceso de domesticación no ha hecho sino fortalecer dichas características en el transcurso del tiempo, tanto genética como socialmente (S. Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 104).

Como resultado de este proceso, a los animales domésticos se les hace muy fácil establecer relaciones de cooperación y de participación con los seres humanos, así como establecer relaciones que les permiten manifestar un bien subjetivo. Esto posibilita que existan relaciones de co-ciudadanía, y modelos de comunidad humano-animal en los cuales los animales domésticos no tienen que ser tratados eternos incapaces que necesitan constantemente de la tutela paternalista del estado, sino como seres que tienen la oportunidad de comunicar sus intereses subjetivos y de dar forma al futuro de la comunidad.

Los efectos de la ciudadanía

En su libro, los autores tratan de presentar un esbozo de cómo se aplicaría una teoría de la ciudadanía para los animales domésticos. La idea de D&K de otorgar ciudadanía a los animales domésticos tiene implicaciones radicales en muchas áreas. Por ejemplo, si los animales domésticos son co-ciudadanos, deben tener derecho a la igual protección de las leyes. Esto implica la penalización de cualquier daño intencional contra ellos. De la misma manera, también tendrían derecho a otras formas de protección estatal. Por ejemplo, D&K mencionan que los servicios de urgencias deberían estar capacitados y equipados para rescatar a los animales domésticos en caso de incendio, inundaciones y otros peligros. Finalmente, también tendrían derecho a beneficiarse de los sistemas de salud o a que sus intereses fueran sopesados y tomados en consideración en el diseño de los espacios urbanos y públicos.

El primer caso no es tan descabellado, las leyes actuales protegen de daños intencionales a muchos animales domésticos (los animales de compañía, los animales de granja y tiro). La situación, sin embargo, se complica cuando la extendemos a los animales de las granjas industriales y a los animales domésticos que se utilizan para la investigación. El segundo caso es menos problemático porque la mayoría de ellos no son animales domésticos. Por ejemplo, todas las ratas de laboratorio pertenecen a una sola especie llamada rata de Noruega (*Rattus norvegicus*). Si bien algunos laboratorios utilizan perros para la investigación, su uso está muy regulado y no cuenta con apoyo por parte de la opinión pública. Sobre la protección estatal, muchos servicios de desastre en EE.UU. ya incluyen manuales de rescate para animales domésticos y cada vez es más común que se rescaten mascotas en desastres naturales, sobre todo a raíz del huracán Katrina. En cuanto a las últimas dos implicarían cambios más radicales de gasto público, sobre todo en aquellos países que tuvieran un sistema de salud universal. Curiosamente, en EE.UU., uno de los países menos apropiados para este tipo de propuestas, ya existe un sinnúmero de seguros de salud privados para las mascotas. No sería un salto tan radical unificar los seguros de salud humanos con los planes de salud de algunos animales domésticos. Sin embargo, más allá de algunos de estos grupos, cuesta mucho imaginar

ejemplos de cómo se aplicaría su teoría. Resulta muy difícil imaginar todo lo que implicaría la idea de tratar a los animales domésticos como nuestros co-ciudadanos.

Los autores identifican al menos nueve áreas sobre las cuales se aplicarían los presupuestos de la ciudadanía.

- 1) socialización básica
- 2) movilidad y uso compartido de los espacios públicos
- 3) derechos de protección
- 4) uso de productos animales
- 5) trabajo animal
- 6) atención médica
- 7) sexo y reproducción
- 8) alimentación animal y depredación
- 9) representación política

No podemos abordar todas las aplicaciones de la ciudadanía en cada una de estas áreas, pero con el fin de ilustrar el enfoque de los autores, vamos a considerar brevemente dos de ellas: la socialización básica y el trabajo animal. Ambas cuestiones ilustran la importancia de pensar, no sólo en términos de las obligaciones derivadas de un estatuto moral intrínseco, sino además en términos de las obligaciones de membresía y los derechos y responsabilidades que se derivan de la participación de un proyecto cooperativo de ciudadanía.

Ciudadanía y socialización básica

Ser miembro de una comunidad involucra un proceso de socialización. La socialización básica implica cosas tales como aprender a controlar los procesos e impulsos corporales, desarrollar una comunicación básica o aprender ciertas reglas de interacción social con el fin de alcanzar un umbral mínimo de inserción en la sociedad. Los miembros actuales deben transmitir a los nuevos ciudadanos las habilidades y los conocimientos básicos que les permitirán adaptarse a la comunidad. Aprender las sutilezas de la interacción social -los deberes cívicos- son esenciales, tanto para que los niños florezcan, como para asegurarse de que no se impongan cargas irrazonables o injustas a otros. En el caso humano, por ejemplo, el incumplimiento del deber de enseñar

destrezas sociales a un niño es una forma de abuso, así como también lo es no alimentarlo, protegerlo o cuidarlo.

Los autores consideran que con los animales domésticos sucede algo similar. Al igual que los bebés humanos, los animales llegan al mundo listos para aprender, explorar, descubrir por sí mismos las reglas de la comunidad, para encontrar su lugar. Si esta predisposición no se canaliza adecuadamente, se les hace un gran daño. La socialización, en este sentido, es un derecho de membresía de la comunidad. Como vimos, el modelo de ciudadanía de D&K especifica que la comunidad a la que pertenece un animal doméstico es la comunidad mixta humano-animal.

Perros, caballos y otros animales domésticos deben ser socializados no para vivir solamente en comunidades de su propia especie, sino para vivir en la comunidad que comparten tanto con los humanos como con otros animales. Sin duda, esto implica la regulación de ciertas inclinaciones o comportamientos naturales que podrían ser regulados de manera distinta si estos animales vivieran entre miembros de su propia especie. Por ejemplo, saltar, morder, ladrar, defecar, etc.. son comportamientos naturales de un perro, pero en un ambiente urbano y casero, éstos necesitan ser modificados. Sin embargo, también un bebé o un niño pequeño necesitan ser socializados para modificar sus impulsos naturales. La única diferencia es que le llamamos “educación”. Tanto para los seres humanos como para los animales que viven en una sociedad mixta, se necesita de una socialización particular diseñada específicamente para las normas de membresía en una comunidad mixta, pues estas son las que permiten mantener las relaciones de cooperación necesarias para que los derechos de ciudadanía sean posibles.

El contenido de la socialización adecuada variará dependiendo del contexto. Por ejemplo, un caballo nacido en un santuario libre tendrá un contacto limitado con los humanos y no necesita de mucha socialización en las normas de una sociedad mixta. Por el contrario, un perro adoptado en una familia humana necesita aprender mucho más acerca de cómo llevarse bien con otros humanos y con otros animales en una sociedad mixta animal-humana. Si bien el contenido de la socialización puede variar, hay algunos principios generales que deben guiar el proceso. Entre ellos, los autores destacan tres:

1. No es un derecho irrestricto
2. No es un proceso vitalicio
3. Aplica tanto a los humanos como a los animales domésticos

En primer lugar, la socialización no debe ser concebida como el derecho de los tutores o los estados a moldear individuos de la manera que elijan, sino como una responsabilidad de dotar a los nuevos ciudadanos de las habilidades y conocimientos que necesitan para prosperar. En segundo lugar, la socialización no es un proceso vitalicio y permanente de control e intervención, sino un proceso temporal de preparación para la vida en sociedad. Se justifica, no como un fin en sí mismo, sino porque facilita la emergencia de la agencia. En tercer lugar, el requisito de aprender a convivir en una comunidad social mixta aplica tanto para los humanos como para los animales no humanos. Los seres humanos también necesitan ser socializados en esta comunidad mixta, y deben aprender a respetar a sus co-ciudadanos animales y cooperar con ellos. (S. Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 125)

Es razonable permitir un plazo limitado para que los adultos socialicen a sus hijos, pero convertir esto en una relación vitalicia de moldeador-moldeado sería un paternalismo pernicioso. Es necesario evitar ver de esta manera a los animales domésticos. Los animales domésticos no son eternos niños a quienes hay que someter a constantes esfuerzos de formación más allá de la edad adulta. (p. 125) Tampoco son eternos incapaces a quienes hay que proteger de sí mismos por el resto de sus vidas. (Cline, 2005; Clark, 2009)

Ciudadanía y trabajo animal

Muchos animales domésticos reciben un adiestramiento de un tipo más específico, por lo general dirigido a prestar servicios a los seres humanos. Por ejemplo, los perros guía o lazarillos, los perros policía, los utilizados para rescate, etc. Esto plantea la cuestión del trabajo animal. Algunos autores consideran que algunos de estos trabajos son explotadores, otros llegan a decir que cualquier tipo de trabajo para el que se utilicen animales es siempre explotador. Podríamos argumentar, sin embargo, que la

ciudadanía no se opone a todos los usos del trabajo animal o de productos animales. De hecho, negarse a "utilizar" a otros – evitando así que contribuyan al bien social colectivo - puede ser una forma de negarles la ciudadanía plena en sí. Por ejemplo, la exclusión de los judíos de ciertas profesiones, o la prohibición de que los árabes de nacionalidad israelí puedan servir en el ejército de Israel. (S. Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 137). La ciudadanía es un proyecto social cooperativo, uno en el que todos se reconocen como iguales, todos se benefician de los bienes de la vida social, y todos, en función de su capacidad e inclinación, contribuyen al bien general.

Desde la perspectiva de la ciudadanía, lo que importa es que las condiciones de participación defiendan la igualdad para todos, en lugar de transformar a unos en una casta subordinada de otros. Muchas sociedades admiten inmigrantes con la esperanza y expectativa de beneficiarse de ellos. En algunos casos, estos inmigrantes están condenados a un estado eterno de “metecos” explotados y carecen de control sobre su trabajo. Sin embargo, en otros casos los inmigrantes, eventualmente, adquieren el derecho de membresía plena, incluyendo el derecho a controlar sus vidas y su trabajo. El primer caso sería un ejemplo de explotación ilegítima de la fuerza de trabajo, el segundo caso sería un ejemplo de cómo hacer un uso legítimo de la mano de obra extranjera.

Lo mismo sucede con los animales domésticos. Contar con que los co-ciudadanos contribuyan no es de por sí inadmisibles, pero un modelo aceptable de trabajo animal debe reflejar y respetar su condición de miembros plenos, incluido su derecho a contribuir de manera que se respeten su agencia y sus elecciones. Debido a que los animales domésticos son altamente dependientes de los seres humanos a lo largo de sus vidas, estos son particularmente vulnerables a la explotación. Es difícil que los animales puedan ejercer el derecho de salida o que se resistan efectivamente a sus condiciones de explotación. Esto hace que exista una peligrosa tendencia: solemos adoptar una visión de sus necesidades y preferencias muy conveniente para nosotros. Por ejemplo, es muy común escuchar decir que los animales domésticos son mansos o que son serviciales por naturaleza. Lamentablemente, decir que éstos necesitan satisfacer nuestros intereses porque su instinto los impulsa a ello puede ser la excusa perfecta para justificar todo tipo de abusos. Por ello, tenemos la responsabilidad de llevar a cabo un esfuerzo de buena fe

para entender lo que los animales son capaces de comunicarnos sobre sus necesidades y sobre sus preferencias. Esto no significa que no podamos hacer uso de los animales domésticos o que no podamos beneficiarnos de ellos, tan sólo que debemos hacerlo de manera tal que también los beneficie y que sea en condiciones apropiadas para ellos.

Un uso benigno podría incluir la recolección de algunos huevos de las gallinas de granja que viven en espacios abiertos, la recolección de estiércol para fertilizar nuestros jardines o, como en muchas partes de Europa, el uso de ganado para pastoreo para mantener espacios abiertos que permiten una diversidad de otras especies de flora y fauna. (p. 136) En el lado opuesto, al extremo del espectro de explotación, están aquellos animales a quienes se les somete a un arduo entrenamiento para desempeñar tareas de rescate o asistencia. El entrenamiento, a menudo es arduo y de larga duración. También puede implicar una cantidad considerable de coacción y privación. Cada caso tendría que ser analizado por separado, pero sí vale una regla general: el objetivo a buscar es habilitar su agencia, no suprimirla.

En general, a muchos animales que trabajan se les niega cualquier tipo de tiempo libre para poder correr libremente, socializar con los demás o simplemente explorar su mundo o interactuar con él. En estos casos, su agencia no se habilita, sino que se suprime con el fin de convertir al animal en una herramienta útil para los seres humanos. Por otro lado, aquellos casos en los cuales su *telos* (su instinto natural o la adaptación creada como parte del proceso de domesticación) coincida con la tarea que desempeña son usos benignos. Por ejemplo, el caso de los perros pastores de rebaño. Siempre y cuando el animal tenga tiempo de esparcimiento y descanso, esta parece ser una actividad de la cual pueden derivar una satisfacción genuina.

Principios similares se aplican a la utilización de productos de origen animal, tales como el trasquilado de lana de oveja. A diferencia de las ovejas salvajes, las ovejas domésticas no mudan su propia lana, y son propensas a la enfermedad y al malestar si esta no se esquila una vez al año. Siempre y cuando este proceso se realice con un mínimo de dolor y estrés, resulta en un beneficio mutuo y no es un uso explotador. De manera similar, es posible criar gallinas y servirse de ellas de una manera compatible con

el reconocimiento de estatuto de miembros de la comunidad. Siempre y cuando no se les fuerce a poner huevos y se provea a los pollitos una vida plena y floreciente, las gallinas no se ven perjudicadas por el hecho de que los seres humanos utilicen algunos de sus huevos.

En los ejemplos anteriores, la no-explotación puede ser inconsistente con la comercialización. Una vez la relación de trabajo está motivada por el afán de lucro, es poco probable que las garantías necesarias sean respetadas. En estos casos algunos plantean que hay que prohibir la comercialización del trabajo animal. Sin embargo, algo similar ocurre en el contexto humano en relación con los grupos vulnerables. ¿Qué es mejor: prohibir que los niños trabajen por dinero o regular cuidadosamente sus trabajos? Un caso similar se plantea con el trabajo de las personas con discapacidades mentales: debería prohibirse su empleo, sólo permitirlo cuando no hay expectativas de lucro ó permitirlo con fines de lucro? La prohibición niega a los individuos la oportunidad de ejercer una ciudadanía de tú a tú y el respeto que se deriva de ello. Por eso muchos teóricos de la discapacidad promueven la contratación y el empleo de personas con ciertas discapacidades mentales en restaurantes de comida rápida, tales como Burger King o McDonalds. Con el afán de lucro se impone una responsabilidad enorme de precaución y vigilancia para proteger a los discapacitados y a otros sectores vulnerables de la población, pero eso no significa que se deba prohibir a priori todo trabajo remunerado para ellos. La misma regla se aplicaría para el caso del trabajo animal.

Las comunidades de animales salvajes y el concepto de soberanía

En esta parte analizamos la manera en que Donaldson y Kymlicka aplican el concepto de soberanía al caso de las comunidades de animales salvajes (C.A.S.). Los animales salvajes o silvestres tienen dos características. En primer lugar, son animales cuyo desarrollo evolutivo no ha sido modificado por los seres humanos. Es decir, sus cualidades cognitivas y físicas son el resultado adaptativo de la selección natural. En segundo lugar, se trata de animales que viven de manera independiente. No mantienen un contacto directo con nuestras comunidades y no necesitan de nosotros para satisfacer sus necesidades básicas. Dentro de la amplia gama de los animales que no son

domésticos podemos diferenciar distintas clases de relaciones humano-animales. Los autores comienzan considerando el caso de los animales "verdaderamente salvajes" (truly wild), es decir, aquellos animales que evitan a los seres humanos y sus asentamientos, tratando de mantener una existencia separada e independiente en sus propios hábitats⁸⁹. (S. Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 156).

Por muchas razones, el modelo de la ciudadanía no es aplicable a las comunidades de animales salvajes: no pertenecen a nuestras comunidades, viven de manera independiente y autónoma a nosotros y sus acciones demuestran que nunca estarían interesados en pertenecer a la polis. El modelo de una co-ciudadanía dentro de una comunidad mixta no sería, pues, viable ni deseable. No obstante, los animales salvajes aún siguen siendo vulnerables a una amplia gama de injusticias en sus relaciones con las comunidades humanas. La sugerencia de Donaldson y Kymlicka para solucionar estos problemas proviene de la noción política de soberanía. Ver a las comunidades salvajes como 'naciones soberanas' implica el reconocimiento de que forman parte de comunidades organizadas capaces de hacer frente a los desafíos que enfrentan.

Los problemas de las C.A.S y las limitaciones del enfoque tradicional de las éticas animales

Una de las amenazas que enfrentan los animales salvajes es la violación de los derechos inviolables básicos que todos los animales tienen en virtud de ser individuos conscientes. Ejemplos de esto son la caza, la elaboración de trampas, y la captura de animales silvestres para zoológicos o para la experimentación médica. Estos son los tipos de violación en las que, en gran medida, se han centrado los teóricos de los derechos de los animales (de ahora en adelante, teóricos DDAA). Sin embargo, la única solución que proponen para lidiar con estos abusos es un enfoque de "manos afuera" ('hands off' approach) (S. Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 159).

⁸⁹ Por supuesto, en la medida en la que aún pueden hacerlo en hábitats cada vez más reducidos, cercados por asentamientos humanos y prácticamente asediados por los seres humanos dentro de un modelo de desarrollo descontrolado.

Para la mayoría de los autores de las éticas animales, el mandamiento principal es, en palabras de Regan, "dejarlos ser" ("let them be") o como lo llama Claire Palmer, "la intuición del laissez faire" (Regan, 1983; Palmer, 2003). Estas frases recogen la idea de que la mejor forma de respetar los derechos básicos de los animales salvajes es no entrometiéndose en sus asuntos y evitando interactuar con ellos en la medida de lo posible. Con tan sólo 'dejarlos en paz' les hacemos el mayor bien. Esta es una postura enormemente popular, entre activistas y teóricos de los DDAA y refleja un enfoque centrado únicamente en los derechos inviolables. Sin embargo, no ha pasado desapercibido por la crítica contemporánea.

El enfoque de "manos afuera" ha sido acusado, simultáneamente, tanto de pecar por defecto como de pecar por exceso. (S. Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 159) Esta dicotomía conocida como el dilema "defecto-exceso" (both too little and too much) ha sido criticada ampliamente desde diversas perspectivas. Por un lado, se ha criticado su deficiencia señalando que existen injusticias que van más allá de la violación intencional de los derechos básicos de los animales salvajes. Por otro lado, también hay amenazas que no pueden ser explicadas mediante un enfoque basado exclusivamente en derechos individuales. Por ejemplo, la rápida pérdida de hábitats naturales producida por el desarrollo, el avance de los asentamientos humanos, los efectos secundarios de la actividad humana para la fauna silvestre (polución, cambio climático, lluvia ácida). Además de esto están los daños accidentales (derrames de petróleo, accidentes de centrales químicas y nucleares, etc.) y el impacto que pueden tener las infraestructuras humanas en los patrones de migración y movimiento de diversas especies. Por ejemplo, los aeropuertos, las autopistas, los rascacielos, las rutas de navegación marítima, etc., interfieren con los patrones migratorios de miles de especies de aves y cetáceos. En todos estos aspectos, las aportaciones de las éticas animales han sido mínimas. El grueso del debate sobre estos problemas se ha dado principalmente en el contexto de las éticas ambientales y ecológicas. Esto ha contribuido a ampliar la brecha que ya existe entre estas dos grandes áreas. En adición a ello, las pocas intervenciones de ciertos autores de los DDAA han llevado a una polarización entre dos visiones de mundo, una animalista y

otra ecologista. Los análisis distan mucho en objetivos y métodos, tanto a nivel teórico como práctico.

Por ejemplo, el énfasis en los derechos individuales, en particular, el derecho a la vida, ha sido visto como un acercamiento que va demasiado lejos porque parece implicar no sólo la prohibición de que los humanos hagan daño a los animales, sino que existe un deber positivo de intervenir en la naturaleza cada vez que un animal esté en peligro.

Si prohibimos la caza de antílopes con el fin de proteger sus derechos inviolables a la vida y a la libertad, ¿no deberíamos también tratar de evitar que los leones cacen antílopes, quizás separando a unos de otros mediante cercas o poniéndolos todos en los zoológicos? (S. Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 159)

El respeto irrestricto del derecho a la vida que defienden algunos autores de las éticas animales, parece implicar el absurdo de intervenir en la naturaleza de manera sistemática con el propósito de poner fin a la depredación y proteger a los animales de los procesos naturales, tales como escasez de alimentos, inundaciones o hambrunas naturales. Los autores consideran que estos problemas no pueden resolverse desde la perspectiva de la teoría tradicional de los DDAA. El motivo es que las éticas animales se han centrado únicamente en consideraciones tales como la valoración moral de los animales no humanos. La manera en que enfocan este problema es, por lo tanto, insuficiente.

La noción de soberanía como estatuto apropiado para las comunidades de animales salvajes

La noción de soberanía aplicada a las C.A.S. reconoce que los animales salvajes son seres que, por lo general, pueden cuidar de sus propias necesidades e intereses y que no desean que sus vidas sean regidas o administradas por los seres humanos. Al igual que con las comunidades humanas soberanas, el respeto a las normas de la soberanía no se opone a diversas formas de ayuda o asistencia que pueden incluir, en circunstancias extremas, la intervención. Sin embargo, las intervenciones en la naturaleza siempre

deben estar limitadas por el reconocimiento de la inclinación natural de los animales salvajes a vivir fuera del control humano y su competencia para vivir en sociedades autóctonas y autorreguladas. De la misma manera, el respeto por la soberanía implica un compromiso, por parte de los humanos, de reafirmar tales capacidades.

El paralelo con la soberanía humana

La extensión de la noción de soberanía a las comunidades de animales silvestres puede parecer una analogía forzada, pero existen notables paralelos entre las injusticias que sufren los animales salvajes y las que han sufrido diversas comunidades humanas. A muchas de ellas, también se les ha negado históricamente el derecho a la autonomía y al control soberano de su territorio. A lo largo de la historia humana, las naciones más fuertes han colonizado y conquistado a las naciones más débiles y han justificado tales excesos con la excusa de que las naciones subordinadas eran incapaces de gobernarse a sí mismas. Otra de las excusas era que, de no hacerlo, los frutos de la civilización les serían negados injustamente. La lógica del dominio imperial llegó al extremo de justificar su dominio sobre los pueblos indígenas diciendo que estos ni siquiera existían.

Por ejemplo, durante los siglos XV y XVI en los territorios americanos hispánicos se utilizaron nociones tales como “incompetencia”, “necesidad de tutela” y “salvación” para justificar su conquista y evangelización. En el siglo XVIII, los colonizadores europeos designaron Australia como una “terra nullius”, una expresión que hacía eco de la narrativa colonial del siglo anterior en la cual, frecuentemente, se describía el ‘Nuevo Mundo’ como “una tierra desocupada y sin cultivar, comparable a la tierra despoblada de los tiempos primitivos”⁹⁰. Para la corona británica, las poblaciones de aborígenes australianos, técnicamente, no existían.

En ambos casos, se repitió el mismo proceso: los colonizados o conquistados eran primero negados y luego sometidos a un proceso de desplazamiento, siendo empujados a menudo hacia otras tierras más pobres. Esto, a su vez, generaba problemas de recursos y conflictos con otras poblaciones que ya habitaban esas tierras, lo cual justificaba aún más

⁹⁰ Gentili, Alberico. De Iure Belli Libri Tres (“Tres libros sobre el derecho a la guerra”)

su conquista diciendo que se trataba de poblaciones salvajes y agresivas (el ejemplo clásico de esto último lo podemos encontrar en la justificación de Julio César para su ‘Guerra de las Galias’). En todos estos casos, el problema de fondo es la falta de reconocimiento de la soberanía de las naciones y los pueblos menos poderosos.

Una dinámica similar se da en relación con los animales salvajes. De la misma manera que en la narrativa colonial del siglo XVI, el desarrollo económico de nuevas zonas de cultivo y la explotación de recursos naturales sigue viéndose como la transformación y explotación de zonas ‘deshabitadas’, i.e., “terra nullius”. Esta narrativa hace caso omiso de las comunidades organizadas de animales salvajes que ya existen en esa tierra. En la mayoría de los casos, la única solución para lidiar con esta incómoda, pero obstinada, realidad es el desplazamiento. La realidad es que dichos animales sí existen y los notamos cuando ‘invaden’ o ‘atacan’ los asentamientos humanos. La solución típica es desplazar esas comunidades autóctonas de animales salvajes hacia otras tierras. Tierras que, a su vez, ya están habitadas por otros animales. En el peor de los casos, la ‘solución’ conlleva el exterminio de comunidades enteras de animales que consideramos un peligro o un estorbo para los humanos.

Para los autores, el remedio obvio y más apropiado para terminar con esta cadena de injusticias es establecer normas de respeto a la soberanía de las comunidades salvajes. Estas normas deben prohibir los actos de agresión, colonización y desplazamiento de estas comunidades territoriales. Reconocer la soberanía de una comunidad territorial significa reconocer que los "pueblos" que habitan dicho territorio tienen derecho a vivir en él, a determinar su forma de vida comunitaria y que tienen capacidad y competencia para ello. (Donaldson & Kymlicka, 2011 p. 188)

Soberanía e intervención en la naturaleza

El enfoque de la soberanía evita el dilema “defecto-exceso” que confronta la teoría tradicional de los DDAA. Por un lado, va más allá de la mera protección contra las violaciones directas de los derechos básicos de los animales salvajes, pues garantiza la protección de su hábitat e independencia. Por otro lado, no existe una obligación de

intervenir en los ciclos de depredación establecidos por la naturaleza y, por lo general, tampoco estamos autorizados a intervenir en el ciclo alimenticio. El modelo de la soberanía reconoce que los animales salvajes son competentes para hacer frente a los desafíos que enfrentan. Si bien es cierto que los animales salvajes no pueden proteger a todos sus miembros de la depredación o del hambre, no se puede utilizar este hecho como evidencia de su incompetencia. Las comunidades salvajes no son "estados fallidos. De hecho, muestran una notable capacidad para responder a los ciclos de depredación y a las situaciones de carestía de múltiples maneras: evadiendo a los depredadores, almacenando alimentos, limitando su gasto energético mediante la hibernación, cuidando y resguardando a sus crías, etc... Las comunidades de animales salvajes son más competentes que las humanas para vivir de manera sostenible en relación a los limitados recursos disponibles. (Donaldson & Kymlicka, 2011, pp. 172-173)

De la misma manera que señalaba Martha Nussbaum, D&K rechazan la visión del "culto a la naturaleza". Al igual que el enfoque de las capacidades, el modelo de la soberanía rechaza la idea de que los procesos naturales son buenos en sí mismos o sagrados. Es innegable que hay un enorme sufrimiento en los ciclos de depredación y alimentación y esto es moralmente significativo. Siempre será legítimo preguntarse qué podemos hacer para aliviar el sufrimiento de seres sintientes. Sin embargo, para D&K, debemos situar esta preocupación por el sufrimiento dentro de un contexto más amplio. Debemos reconocer que los animales salvajes forman comunidades autorreguladas e independientes, que tienen un interés en mantener su autonomía y que tienen derecho a permanecer libres de la gestión humana dentro de sus comunidades. Para los autores, cualquier intento humano por transformar sistemáticamente las vidas de los animales o de modificar sus hábitats para eliminar los ciclos de depredación y subsistencia violaría estos parámetros morales. En esto se diferencian notablemente de otros autores (Nussbaum, 2006; Regan, 1985).

Para ilustrarlo, imaginemos una propuesta de bienestar animal que buscara rediseñar la naturaleza para evitar que los animales salvajes tuvieran que luchar por los escasos recursos de los cuales disponen o que propusiera librar a las presas de sus depredadores. Digamos que el objetivo de tal propuesta fuera proveer a cada animal

salvaje de un entorno seguro o convertir la naturaleza en un zoológico bien gestionado en el que cada animal tuviera su propia fuente de alimento garantizada. Es obvio que cualquier intento por desarrollar tal proyecto enfrentaría grandes dificultades y que podría tener efectos ecológicos no deseados. Lo asombroso es que, para muchos autores, esta es la razón principal o la única para rechazar una propuesta así. Consideran que, a pesar de lo “deseable” de tal propuesta, sería mejor no llevarla a cabo por sus dificultades de ejecución.

Esta es, de hecho, la línea argumentativa de Martha Nussbaum (2006). Para ella, evitar el “culto a la naturaleza” implica reconocer que existe un deber de sustituir ‘lo natural’ por ‘lo justo’ y que debemos aspirar a lograrlo eventualmente. Esto ha llevado a Nussbaum a llegar a decir en entrevistas y reportajes que los humanos deberían ‘patrullar’ el mundo natural (“humans should police the natural world”). A diferencia de Nussbaum, la razón por la cual D&K rechazarían tal proyecto no sería sólo debido a estas “dificultades de ejecución”. Un proyecto de esta índole sería una violación de los intereses soberanos de los animales salvajes. Se trataría de una violación de naturaleza ética y política, ya que implicaría una gestión omnipresente y absoluta de los humanos en las comunidades silvestres. Esto es precisamente lo que la norma de la soberanía rechazaría. Es necesario respetar la inclinación y la capacidad que tienen los animales salvajes de vivir independientemente de nosotros.

Sin duda, la autonomía de una comunidad soberana, ya sea humana o animal, no es absoluta. Puede haber casos en los que las comunidades de animales salvajes sean incapaces de hacer frente a cataclismos o situaciones de extrema gravedad (y en esto serían análogos a “estados fallidos” o “estados abrumados”) lo cual justificaría una intervención externa. Imaginemos un asteroide va en una ruta de colisión con el territorio de una comunidad salvaje soberana. Si los humanos tuvieran la capacidad tecnológica de desviar el asteroide de su curso deberían hacerlo, pues tal intervención apoya, más de lo que socava, la soberanía silvestre. De hecho, hay muchos casos en los cuales los seres humanos pueden ayudar a las comunidades silvestres sin convertirse en señores feudales - por ejemplo, revirtiendo los procesos de desertificación, o creando nuevos arrecifes oceánicos.

Por otro lado, ciertas intervenciones realizadas en un nivel micro, llevadas a cabo con precaución y en contadas ocasiones con el objeto de rescatar unos pocos animales salvajes a nivel individual – ya sea por compasión, o simplemente porque se está en condiciones de hacerlo, rara vez socavan la soberanía animal. (Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 185) Si podemos rescatar a un cervatillo que se ha caído en una poza, o un grupo de bañistas puede liberar una ballena o un tiburón varado en la playa (como ha sucedido en innumerables ocasiones), hacerlo no socava la soberanía animal. La magnitud y la escala de la acción, así como los objetivos que se persiguen al realizarla, son parámetros a tomar en consideración a la hora de evaluar una intervención en la naturaleza o su impacto en la soberanía animal. (Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 183) El fin de la intervención legítima debe ser siempre respetar la soberanía o restablecer su funcionamiento.

En otras palabras, no se trata de una intervención sistemática, sino de una intervención selectiva que promueve la independencia y la viabilidad de las comunidades animales. El problema no es intervenir, sino hacerlo de una manera ilegítima. La intervención ilegítima debe ser rechazada porque crea un estado de dependencia continuo y una constante gestión externa.

Los efectos indirectos de la acción humana

La noción de soberanía también proporciona un marco de referencia para abordar otro tema que no ha sido tratado de manera adecuada por la teoría de los DDAA: los efectos indirectos de la acción humana. Los animales salvajes son vulnerables a una serie de daños accidentales que son producto del impacto de las actividades humanas. Estos incluyen riesgos tales como la contaminación (derrames de petróleo, la escorrentía y la erosión agrícolas, el cambio climático, etc.) o la creación de infraestructuras (represas, alambradas y cercados, autopistas, edificios, rutas de navegación, etc.).

Desde la perspectiva tradicional, la solución es dejar de invadir el hábitat de los animales silvestres. Sin embargo, tal alternativa requeriría sellar herméticamente los "territorios humanos" de los "territorios salvajes", lo cual es imposible. Muchos animales

salvajes migran a través de grandes distancias atravesando en el proceso zonas de asentamiento humano. De manera converso, los humanos atravesamos regularmente hábitats de fauna silvestre sin estar conscientes de que al hacerlo interferimos con las rutas oceánicas y terrestres de miles de animales salvajes.

Existen miles de especies migratorias que necesitan desplazarse a través de rutas acuáticas, aéreas y terrestres para llevar a cabo migraciones estacionales. Por ejemplo, los gansos de Canadá, las ballenas jorobadas, los delfines, reptiles acuáticos como los tinglars y las tortugas laúd, así como millones de insectos como las mariposas monarca. Aunque pensamos que esto sucede en la naturaleza, muchas veces nos olvidamos que no existe tal cosa como un espacio natural libre de toda intervención humana. El desarrollo de espacios urbanos, rutas marítimas y aéreas e incluso la contaminación acústica que producen nuestros barcos, afectan de manera negativa la vida y la salud de estas comunidades.

Pájaros como la Sylvia común o “curruca zarcera” (“Whitethroat warbler”) son un buen ejemplo de esto. Esta especie migra anualmente desde el Sahel, en África tropical, hasta los bosques de Gran Bretaña y Europa. En el proceso decenas de miles de aves sobrevuelan cientos de asentamientos humanos. Incluso si designáramos sus hábitats primarios como territorios soberanos, ponemos sus vidas en riesgo cada vez que construimos rascacielos de cristal a lo largo de su trayectoria de vuelo, construimos molinos eólicos o degradamos las fuentes de agua y de alimento en sus zonas de descanso. (Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 189) Del mismo modo, la ballena franca glacial o “ballena vasca” (*Eubalaena glacialis*) emigra desde las costas americanas del Atlántico Norte hasta las aguas subtropicales de la Florida donde se encuentran sus territorios de cría en invierno. Esta ruta se superpone a las rutas de navegación más transitadas del planeta, lo cual las expone a un constante riesgo de colisiones con barcos, graves lesiones y muerte.

Los riesgos de las interacciones inter-especie se dan en ambas direcciones. Los animales salvajes también pueden ser una amenaza para las actividades humanas. En EE.UU. y Canadá las muertes de conductores a causa de colisiones con ciervos o alces en

las vías de tránsito son frecuentes; en Asia y África plagas de langostas y marabuntas de hormigas ponen en peligro los cultivos y las vidas de miles de comunidades humanas. También el contacto con poblaciones de animales salvajes puede ser un riesgo para la salud pública mundial. Ejemplo de ello son las enfermedades zoonóticas producidas por las interacciones entre humanos y otros animales salvajes como murciélagos, aves, y roedores. La reciente epidemia de Ébola en África occidental o las epidemias del Coronavirus SARS en Asia ilustran el peligro inherente a las interacciones humanas con animales salvajes. Por último, también existen riesgos directos. Los animales salvajes pueden poner en peligro la vida de los humanos. Existen programas de televisión dedicados exclusivamente a los ataques de animales salvajes: osos, tigres, tiburones, cocodrilos, hipopótamos o elefantes. (Haraway, 2008)

Dichos riesgos son inevitables mientras los seres humanos y los demás animales sigamos compartiendo el mismo planeta. Una tarea fundamental de una teoría de los derechos animales es determinar cuáles son los principios apropiados para regular, en la medida de lo posible, estas interacciones. Desde el marco de la soberanía, las dos preguntas clave son: ¿Cómo debemos tener en cuenta los intereses de los animales salvajes en el diseño de nuestros edificios, carreteras, vías de navegación, los códigos ambientales y de contaminación, etc...? y, conversamente, ¿qué tipo de acciones pueden estar legitimadas para reducir los riesgos a los que nos enfrentamos frente a los animales salvajes? (Donaldson & Kymlicka, 2011, pp. 194)

Las sociedades humanas tratan estos dos problemas de manera diametralmente asimétrica. Por un lado, cuando los animales salvajes representan un riesgo para los seres humanos, por pequeño que este sea, pensamos por lo general que tenemos derecho a tomar todas las medidas necesarias para eliminar este riesgo, incluso las medidas más letales. Aún cuando los lobos representan un riesgo mínimo para los seres humanos nos sentimos con derecho a "sacrificarlos" en masa. Sin embargo, cuando nuestras actividades imponen graves amenazas sobre los animales salvajes, las solemos desestimar tratándolas como "el precio del progreso".(S. Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 198)

El marco teórico de la soberanía, por el contrario, insiste en que tratemos la distribución de riesgos como un tema de justicia entre comunidades soberanas. Aquí podemos aprender mucho de las normas que ya existen en el caso humano. La vida social, tanto a nivel nacional como internacional, inevitablemente, implica tanto aceptar riesgos como imponer riesgos a los demás y esto no es intrínsecamente injusto, siempre y cuando se cumplan una serie de condiciones:

(A) que los riesgos que se impongan sean realmente necesarios para lograr algún interés legítimo, y que tales riesgos sean proporcionales a tal beneficio y que no sean sólo el resultado de la negligencia o de un total desprecio por el bienestar de otros

(B) que los riesgos y los beneficios esperados se repartan en general de manera equitativa– por ejemplo, que las personas que sufren un riesgo en un contexto se beneficien de él en otros contextos, en lugar de que se exponga sólo a un grupo y que éste termine siendo víctima constante de los riesgos impuestos

(C) que la sociedad compense, cuando sea posible, a las víctimas de daños accidentales.

(S. Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 198)

En la opinión de D&K, estos principios proporcionan un marco de referencia para analizar de manera justa las interacciones entre las comunidades soberanas de animales y humanos. Esto implica que se deben tomar una serie de medidas para salvaguardar la justicia en el trato con las comunidades soberanas salvajes. Por ejemplo, los autores mencionan que debemos relocalizar autopistas y rediseñar vehículos y edificios para reducir los impactos de animales, así como crear eficaces corredores para animales y zonas de amortiguamiento. (Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 199) También mencionan que debemos establecer centros de rescate de vida silvestre para la rehabilitación de aquellos animales que hayan sido heridos accidentalmente por nosotros o por nuestras actividades. Esto debe hacerse siempre con la esperanza de liberarlos de nuevo en la naturaleza.

Por otro lado, tenemos que aprender a vivir con los riesgos razonables que implica vivir cerca o dentro de los hábitats de animales salvajes. Un ejemplo muy claro de esto puede verse en los asentamientos humanos de la Florida. No es extraño que muchos residentes se quejen de ataques de caimanes, basta con ver que sus casas están ubicadas en los hábitats naturales de estas especies, como los Everglades. Lo mismo puede decirse de los encuentros con otros animales salvajes. Su número ha aumentado porque cada vez más humanos frecuentan zonas donde es esperable interactuar con ellos (playas, ríos navegables, senderos silvestres, etc.).

Los animales liminales y el concepto de cuasi-ciudadanía

Hasta ahora hemos hablado de cómo los autores aplican los conceptos de co-ciudadanía y soberanía para los animales domésticos y las comunidades de animales salvajes. Sin embargo, existe un amplio grupo de animales que no caen bajo ninguna de las dos categorías antes mencionadas. En esta sección analizamos la aplicación de su teoría política a los llamados “animales liminales”.

Los animales liminales

El concepto de soberanía se aplica sólo a los animales verdaderamente salvajes, es decir, aquellos que viven de forma independiente de los seres humanos y tienden a evitar el contacto con ellos. Pero hay muchos tipos de animales silvestres que viven en proximidad con los seres humanos o en zonas urbanas. Algunos los llaman “animales urbanos”, pero este término no es muy feliz, ya que “animal urbano” no diferencia entre animales domésticos y no domésticos. Nos referimos a animales como los gorriones y los patos silvestres, las ardillas y los ratones, los tejones y los conejos, etc. Estos animales no viven "allá afuera" en alguna parte del desierto o de la jungla, sino que gravitan hacia los asentamientos humanos y, a menudo, prosperan en ellos.

Para fines de nuestra discusión no podemos dividir el reino animal en una simple dicotomía entre animales domésticos y animales salvajes diciendo que a los primeros los hemos traído a nuestras comunidades y que a los segundos los hemos dejado en sus hábitats. Tampoco ayudaría mucho decir que son genéticamente distintos. Ciertamente

existen ciertas diferencias genéticas entre ambos, pero esto no podría dar cuenta de la enorme diferencia que existe entre las relaciones que tenemos con aquellos animales ‘genéticamente salvajes’ que viven en sus propias comunidades (lobos, leones, panteras, etc.) y aquellos igualmente salvajes, pero que viven entre nosotros (palomas, mapaches, gansos, etc.).

Además, una división tan simple ignoraría el papel que juega la capacidad de la agencia animal en las relaciones entre humanos y animales. Estos animales han elegido vivir entre nosotros y se han adaptado a los nichos ambientales que hemos creado. No se trata de co-ciudadanos a quienes podemos socializar en nuestras normas comunitarias. La socialización nunca será una alternativa real ni deseada por ellos. Por otro lado, tampoco podemos dejarlos libres a su antojo, como si formaran comunidades soberanas en su propio hábitat.

Llamamos a estos animales "liminales", en el sentido de limítrofes, intermedios o fronterizos, ya que no son ni totalmente miembros de nuestra comunidad, ni totalmente ajenos a la misma. En este caso, sin embargo, necesitamos otro modelo muy amplio que incorpore a muchos subtipos diferentes. El concepto de animal liminal tiene que ser subdividido en subgrupos o tipos, pues la manera en que estos animales interactúan con nosotros refleja historias diferentes de interacción, distintos patrones de agencia y de dependencia. Algunos ejemplos nos pueden ayudar aquí.

Un subtipo de animales liminal es el de los animales "oportunistas". En este grupo se encuentran especies altamente adaptables como los mapaches y los gorriones que gravitan hacia nuestras comunidades en busca de las oportunidades que ofrece la vida urbana. Otro subtipo es el de los animales "simbióticos agrícolas". Estos son los animales que han evolucionado paralelamente con las prácticas humanas agrícolas tradicionales. Las granjas contienen una abundante fauna de distintas especies animales que prosperan y desempeñan un papel fundamental en un sistema agrícola sostenible. Entre ellas encontramos especies que cumplen un sinnúmero de funciones en un ciclo interminable. Las aves y los pequeños reptiles y anfibios devoran insectos que se pueden convertir en plagas. Otros insectos polinizan las flores. Las lombrices de tierra

remueven, airean y enriquecen el suelo, y así sucesivamente. Existe otro subtipo formado por las llamadas "especies exóticas". Se trata de animales que han sido introducidos por los humanos en sus comunidades, casi siempre de manera no intencional o accidental, pero que han llegado a ser ecológicamente viables en zonas liminales. Tampoco hay que olvidar a los animales realengos o cimarrones. Estos son los descendientes de animales domésticos que en algún momento vivían en asentamientos humanos, pero que escaparon y se adaptaron exitosamente a un medioambiente silvestre.

A algunos de estos animales liminales los toleramos y a otros incluso los atraemos a nuestras comunidades. Por ejemplo, toleramos a los animales simbióticos agrícolas y en los pueblos de España se colocan nidos para que aniden las cigüeñas. Otros son típicamente considerados plagas y tratamos de mantenerlos a distancia o exterminarlos. Por ejemplo, ratas y ratones que tratan de establecer su residencia en nuestro hogar y cucarachas u hormigas. Una gran parte de los animales liminales son simplemente ignorados (palomas, changos, lagartijas).

No existe un modelo único que pueda abarcar todas las formas de existencia en los límites. Sin embargo, los autores señalan que también existen modos de vida liminales en el caso humano. (S. Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 230)

Cuasi-ciudadanía en el caso humano

Hay muchos grupos de personas que residen en la comunidad, pero no son ciudadanos de la misma. Ya hemos mencionado algunos de estos en la analogía del aeropuerto: visitantes, refugiados, trabajadores de temporada; inmigrantes ilegales, etc. En el mundo anglosajón, estos son a veces llamados "residentes" ("denizens") para reflejar su estado liminal. También en el caso humano existe una compleja red de relaciones y subtipos de 'denizens'. Algunos de estos grupos de "cuasi-ciudadanos" (denizens) son bienvenidos, por ejemplo los profesionales que emigran y los inversores extranjeros. Otras veces son tolerados, por ejemplo, los refugiados y los exiliados políticos. Muchos de ellos son ignorados y considerados casi invisibles. Ejemplos de cuasi-ciudadanos 'invisibles' pueden ser los trabajadores temporales o los inmigrantes

legales con residencia. También hay grupos ‘liminales’ humanos que son generalmente rechazados y expulsados, i.e., inmigrantes indocumentados que emigran por razones económicas. Para Donaldson y Kymlicka, las formas de ‘liminalidad’ y “cuasi-ciudadanía” que encontramos en el caso humano ayudan esclarecer la cuestión de los animales liminales. Los autores discuten dos categorías generales de “cuasi-ciudadanía” en el caso humano que son aplicables a los animales liminales no humanos: Los cuasi-ciudadanos “por opción de baja” (“opt-out denizens”); y los cuasi-ciudadanos migrantes. (“migrant denizens”) (S. Donaldson & Kymlicka, 2011, pp. 231-240)

Cuasi-ciudadanos “por opción de baja” (“opt-out denizens”)

Los cuasi-ciudadanos “por opción de baja” son aquellos que han decidido “darse de baja” de la ciudadanía por razones religiosas, políticas o culturales. Un ejemplo clásico de cuasi-ciudadanía por ‘opción de baja’ (“opt-out denizenship”) es el de las comunidades Amish en los EE.UU. Estos buscan preservar una forma de vida que consideran incompatible con las exigencias de la ciudadanía en los estados contemporáneos. En particular, en los ámbitos de la vida política, la educación y el sistema judicial, consideran que las formas de vida modernas atentan contra su visión de vida y de mundo. Por ello, tratan de darse de baja del esquema de cooperación que implica la ciudadanía estadounidense.

Buena parte de la teoría política se ha dedicado a responder la pregunta de si se debe tolerar la presencia de tales sub-comunidades “opt-out” en el tejido del Estado democrático liberal. Aquellos que están a favor han trabajado modelos de cómo lograrlo, otros se oponen a la idea misma de vivir a costa del estado. Una de las preocupaciones es que estos cuasi-ciudadanos se aprovechen del sistema cooperativo a costa de los demás. Es decir, que se conviertan en ‘gorrones’ o ‘vividores’ que abusan de su posición privilegiada. Sin embargo, la preocupación principal es asegurar que a los miembros más vulnerables de esas comunidades no se les prive de los beneficios de la ciudadanía. Por ejemplo, que no se prive a los niños de educación.

La ciudadanía implica tanto derechos como responsabilidades. Los individuos o las comunidades que desean darse de baja de la ciudadanía, no pueden hacerlo de tal manera que se aprovechen de los beneficios de la ciudadanía escapando de las responsabilidades que ello conlleva. Por ejemplo, la ciudadanía otorga beneficios tales como la seguridad social en el empleo que no se pueden recibir sin contribuir al erario público mediante impuestos. También hay otros deberes de ciudadanía, tales como la participación política, la participación como jurado cuando es requerida, etc., que no se pueden soslayar. En el caso de los Amish, se ha logrado un acomodo razonable que involucra tanto derechos reducidos como beneficios reducidos. Por ejemplo, los Amish no pagan seguro social y están exentos de servir como jurados. («Amish Studies», s. f.) Sin embargo, esto implica que tienen beneficios reducidos. Son inelegibles para la redistribución económica y carecen de acceso a los tribunales civiles.

Este tipo de condición política atenuada puede degenerar en injusticias. Los ciudadanos que se han dado “de baja” pueden ser vistos como vividores, extranjeros desleales o simplemente ‘incomprendidos’. Por estas razones muchas veces han sido estigmatizados y perseguidos. Sin embargo, la cuasi-ciudadanía por “opción de baja” no es intrínsecamente injusta cuando la reducción de los derechos y responsabilidades es recíproca y la misma es negociada con el fin de dar cabida a los intereses de todas las partes. (Donaldson & Kymlicka, 2011, pp. 231-234)

Cuasi-ciudadanos migrantes. (“migrant denizens”)

Todos los estados contemporáneos regulan la inmigración y controlan el acceso a la ciudadanía. En el derecho internacional público se reconoce esta prerrogativa como un derecho soberano. Los estados tienen derecho a regular quién puede entrar, quien puede establecerse permanentemente o quien puede convertirse en un ciudadano pleno de la comunidad política. Los estados tienen el derecho a regular la entrada de ciudadanos de otras naciones que vengan a su país como visitantes o trabajadores de temporada. También pueden prohibir la entrada de otros extranjeros, por ejemplo, inmigrantes indocumentados.

De hecho, uno de los retos que enfrentan los estados democráticos actuales es cómo lidiar con la inmigración ilegal. Frente a este desafío, existen dos principios regulativos. Por un lado, el estado tiene todo el derecho de prohibir la entrada de inmigrantes indocumentados, desincentivar la inmigración ilegal y expulsar a los inmigrantes que hayan logrado entrar al país. Sin embargo, si estos logran burlar a las autoridades y vivir durante cierto tiempo en el país, eventualmente pueden optar por el derecho a residencia.

En el caso de los animales liminales oportunistas, sucede lo mismo. Podemos tratar de mantenerlos fuera de nuestros espacios de manera legítima haciendo que nuestro entorno sea menos hospitalario para ellos. Sin embargo, si no somos capaces de mantener a los animales liminales fuera de nuestros espacios urbanos, entonces en algún momento, tendremos que regularizar su situación, aceptar su presencia y acomodarlos en nuestras sociedades. (Donaldson & Kymlicka, 2011, pp. 234-240)

En el caso de la inmigración humana, esta regularización puede tomar la forma de la ciudadanía. En el caso de los animales liminales, su acomodo, podría tomar la forma más atenuada de cuasi-ciudadanía. Esta sería similar al estatuto legal de ciudadanos “por opción de baja”. Los animales liminales viven entre nosotros, pero sus formas de vida son radicalmente diferentes a las nuestras y son incompatibles con las exigencias de una ciudadanía plena. A diferencia de los animales domésticos, los animales liminales no son aptos para el desarrollo de relaciones de cooperación con los seres humanos.

Establecer relaciones más íntimas con los animales liminales (coyotes, ciervos, mapaches) es conflictivo y puede ser peligroso tanto para ellos como para nosotros. Podríamos tratar de domesticarlos, pero sería necesario hacer uso de métodos de coerción y confinamiento que constituirían una violación a sus derechos fundamentales. Por ende, tenemos que aceptar que los animales liminales no son idóneos para participar en un esquema de cooperación. Probablemente, tampoco estarían interesados en hacerlo. Al igual que los Amish, preferirían mantenerse al margen de nuestras formas de integración ciudadana.

El modelo de la cuasi-ciudadanía implica la reducción de nuestras expectativas de integrar a los animales liminales de la misma manera que a los animales domésticos. No es posible ni deseable tratar de socializarlos para que formen parte de un esquema comunitario común. Sin embargo, la opción de expulsarlos o eliminarlos es poco realista y, en algunos casos, muy injusta cuando se aplica a animales sintientes y capaces de agencia. Se trata de animales que viven con nosotros, pero aparte de nosotros. Muchos de ellos son residentes permanentes de nuestras comunidades y otros visitantes temporeros. En cuanto a los primeros, les corresponde un derecho de residencia, aunque sus intereses no pueden contar de la misma manera que los de los animales domésticos. Por ejemplo, no tendrían derecho a recibir ayuda sanitaria ni otros beneficios que exigen una participación social activa. Sin embargo, tendrían derecho a la residencia permanente y a que sus intereses vitales contaran en la organización de nuestra comunidad. Por ejemplo, estableciendo corredores verdes o rediseñando edificios y torres eólicas para evitar colisiones con aves migratorias. Estos derechos son más amplios que los que tendrían los animales verdaderamente salvajes, pero menos de los que tendrían los animales domésticos.

Resumen

La propuesta política de Donaldson y Kymlicka aborda dos problemas fundamentales para nuestra discusión: el estancamiento de las éticas animales y la necesidad de definir y mejorar las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos. Donaldson y Kymlicka discuten esta problemática partiendo de los conceptos clásicos del liberalismo político. Sin embargo, estos son aplicados en ámbitos nunca antes utilizados, lo cual hace que lleguen a conclusiones completamente nuevas. Como hemos visto, la aplicación de conceptos tales como derechos inviolables, ciudadanía, soberanía y otros similares al ámbito de nuestras relaciones con los demás animales, lleva a Donaldson y a Kymlicka a resultados sorprendentes. Los autores consideran que se debe extender derechos fundamentales universales a todos los animales

no humanos sintientes, otorgar derechos de ciudadanía a muchos de ellos y reconocer derechos de soberanía a todas las comunidades de animales salvajes.

Aparte de la evaluación que puedan tener sus resultados, el mérito de *Zoopolis* reside en que sus análisis cubren la práctica totalidad de las relaciones entre los animales no humanos y las comunidades humanas. Esto incluye, entre otras, sus dimensiones éticas, políticas y ecológicas. En adición a ello, los autores hacen propuestas específicas en cada una de las áreas mencionadas. Hemos ofrecido apenas unas pocas, pero el libro está lleno de ejemplos prácticos de aplicación y muchas más propuestas políticas, las cuales no hemos podido mostrar en nuestra discusión.

Una de las virtudes del análisis de Donaldson y Kymlicka es que ponen de manifiesto las limitaciones de un enfoque centrado en el estatuto moral. Si nos enfocamos sólo en los derechos que les corresponden a los animales no humanos en virtud de su sentiencia, consciencia u otras capacidades cometemos el error de olvidar que muchos de sus problemas no pueden resolverse desde el ámbito individual. Por ejemplo, en el caso de los animales salvajes, la pregunta adecuada no es cuáles son nuestras obligaciones morales hacia los animales no humanos, sino cuál debe ser la relación entre las comunidades humanas y las comunidades silvestres dentro de un marco de justicia. Esto determina las obligaciones que tenemos, no ya hacia cada animal individual, sino hacia el conjunto de sus comunidades.

De la misma manera, trascender las limitaciones del enfoque en el estatuto moral de los animales no humanos que viven con nosotros requiere un reconocimiento de que existen otras consideraciones que van más allá del ámbito de su sufrimiento o de su bienestar. Exigen el reconocimiento de que son parte íntegra de nuestras comunidades y que en virtud de ello pueden venir otras consideraciones morales y políticas. Por supuesto, los autores parten de la premisa de que este reconocimiento implica la abolición de su estatuto jurídico de propiedad para formar parte de nuestra sociedad como ciudadanos de pleno derecho, así sea como compañeros, trabajadores o amigos.

Sin entrar a discutir en detalle la viabilidad de estas políticas, cabe decir que al menos lo presentan como un ideal a ser alcanzado en un eventual futuro y que no debe ser forzado en la opinión pública, sino discutido y contenido en el ámbito político. Por otro lado, tampoco es un requisito para aceptar su propuesta ni un obstáculo comenzar a poner en práctica su enfoque. Al fin y al cabo, siempre será mejor pensar en los animales domésticos como co-ciudadanos que nos acompañan como miembros de nuestras familias o que trabajan junto a nosotros que verlos como eternos niños a los que hace falta disciplinar o bestias a las cuales explotar. Al menos en la primera opción, sus condiciones de vida y de trabajo se pueden mejorar con vistas a una eventual inclusión de mayor envergadura, mientras que en la segunda cerramos la puerta a cualquier posibilidad real de mejora y seguimos tratándolos de una manera instrumental e incluso, a veces, tiránica. Si bien esta última posibilidad tenía sentido en un mundo previo al desarrollo de la conciencia ética animal, hoy en día sólo refleja un legado de intolerancia, ignorancia y dogmatismo incompatibles con la ciencia contemporánea y los ideales tolerantes, ilustrados y humanitarios de un estado democrático.

Zooopolis marca un cambio de época en el debate filosófico sobre nuestra relación con las demás especies animales y sus comunidades. El carácter innovador de la misma se pone de manifiesto cuando lo contrastamos con los más de cuarenta años de debate de las éticas animales durante los cuales nunca se ha incluido de manera sistemática la dimensión política como parte del análisis del problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos.

El proyecto de Donaldson y Kymlicka sintetiza nuestras preocupaciones éticas por los demás animales con las consideraciones prácticas que requiere una teoría política presentando objetivos claros y definidos y utilizando todo el arsenal teórico que brindan dos mil años de experiencia política, tanto a nivel teórico como práctico. Con ello, logran integrar el debate político sobre las relaciones entre distintos grupos humanos con las relaciones políticas entre humanos y animales.

Aunque los autores no hacen una separación tajante entre las obligaciones relacionales individuales y las colectivas, resuelven las problemáticas más significativas

de cada ámbito. La clave del éxito del enfoque de Donaldson y Kymlicka es que se enfocan en las comunidades y no sólo en los individuos. Esto les permite abordar problemáticas que no podrían haber sido solucionadas desde los enfoques clásicos de las éticas animales o de las éticas ecosistémicas. Estas y otras virtudes hacen que Zoopolis constituya un paso en la dirección correcta para la solución de los problemas que se pueden identificar en las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos. De la misma manera que Martha Nussbaum tiene el mérito de haber sido la primera en abrir las puertas de la justicia a los animales no humanos, Will Kymlicka y Sue Donaldson han sido los primeros en cruzar su antesala.

Conclusiones de la tercera parte

Gran parte de la teoría política ha versado sobre el poder político, su legitimidad, sus límites y sus propósitos. Dentro de este contexto, han existido dos cuestiones fundamentales: cuáles deben ser los objetivos políticos a los que una sociedad debe aspirar y qué medios puede utilizar el estado para alcanzarlos. En las sociedades democráticas, los objetivos políticos los determinan los ciudadanos y los medios para ponerlos en práctica son delegados en el estado. En una sociedad que aspira a la justicia, tanto los objetivos políticos como los medios utilizados por el estado deben estar regidos por principios de justicia. Estas consideraciones deben ir por encima de otras consideraciones pragmáticas, tales como: lucro, eficacia, costo, beneficio, etc. Una de las funciones principales de toda teoría política es la de ayudar a determinar cuáles deben ser estos principios y cómo alcanzar el bien común de una manera justa, razonable y legítima.

En los capítulos 14 y 15 hemos analizado y comparado dos perspectivas políticas que tratan de abordar el problema de las relaciones de justicia entre las sociedades humanas y los animales no humanos mediante la inclusión de éstos dentro de una teoría política. En el capítulo 14 discutimos el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum y en el 15, la propuesta política de Sue Donaldson y Will Kymlicka en su libro *Zoopolis*. Ambas propuestas reconocen el aspecto político de la problemática e incluyen a los animales no humanos dentro de una teoría de la justicia que abarca tanto las relaciones entre humanos como las relaciones entre humano y animales.

Demostramos que el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum es una teoría política incompleta e incapaz de funcionar como una teoría adecuada de la justicia que proteja a los animales no humanos en un estado liberal. Por su parte, la propuesta política de W. Kymlicka y S. Donaldson en *Zoópolis* es una teoría política adecuada y viable, capaz de proteger a los animales no humanos en un estado liberal. De las dos propuestas discutidas, la propuesta de Donaldson y Kymlicka es la más apropiada para solucionar el problema de las relaciones de justicia entre las sociedades humanas y los

animales no humanos, pues permite reconocer la dimensión política del mismo y se enfoca en comunidades políticas, en lugar de enfocarse sólo en especies, ecosistemas o individuos.

Las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos son múltiples y variadas. Algunos de ellos viven en nuestras comunidades y los tratamos como compañeros (perros, gatos, hamsters, aves, etc.) o los utilizamos para nuestras necesidades alimentarias y de trabajo y los consideramos "animales útiles" (caballos, bueyes, vacas, cerdos, cabras, gallinas, etc.). Muchos de estos desempeñan un papel fundamental en nuestras sociedades, ya sea trabajando, ofreciendo entretenimiento y compañía, proveyendo alimento y ropa o sirviendo como modelos en investigaciones científicas y biomédicas vitales para la salud.

Otros viven fuera de las comunidades humanas y, aunque no tenemos una relación directa y cotidiana con ellos, interaccionamos con sus hábitats y con sus rutas migratorias de manera regular (ballenas, tortugas marinas, silvias comunes, gansos salvajes, etc.). Por lo general, el público conoce a aquellos animales salvajes que se convierten en protagonistas de los grandes documentales de la naturaleza, películas de niños o parques zoológicos y espectáculos de circo (leones, osos polares, orcas, delfines, etc.). Algunos de ellos se han adaptado a la vida urbana, aprovechando las oportunidades que brindan nuestras ciudades y los distintos espacios y recovecos que ofrecen para huir de sus depredadores naturales, alimentarse, reproducirse o cazar (búhos, cigüeñas, mapaches, murciélagos, roedores, etc.)

Por otro lado, las comunidades humanas crían, explotan y matan a miles de millones de animales no humanos en una vasta red de lucro y provecho, tanto en las industrias agrícolas como en las de la vestimenta y el entretenimiento. Algunos de ellos son utilizados en experimentos científicos cuyos objetivos y métodos son altamente cuestionables y no producen beneficio alguno a los animales no humanos. Al hacerlo, además de producir un elevado nivel de sufrimiento, dolor y mortandad en ellos, nuestras comunidades están afectando de manera irreversible el clima y los recursos de la biosfera y produciendo un desastre ecológico de magnitudes extraordinarias. Explotamos los

hábitats de los animales salvajes con total impunidad, destruyendo sus ecosistemas y acabando con especies enteras. Hacemos campañas de exterminio para acabar con todos aquellos animales urbanos que nos incomodan, afean nuestras ciudades o simplemente “no pertenecen” a nuestras comunidades.

Estas formas de relacionarnos con los animales no humanos y con el medio ambiente no son sólo injustas y problemáticas desde una perspectiva, también causan estragos a nivel ecológico. Un ejemplo de ello es el impacto que tienen la ganadería y la agricultura animal en el medio ambiente.

La industria agropecuaria tiene un efecto nefasto en la biosfera. Contribuye al calentamiento global y a la deforestación; sobreexplota y contamina los acuíferos subterráneos; degrada el ecosistema y deja a su paso miles de millones de kilómetros cuadrados de mar y tierra como *zonas muertas*, tanto en los océanos como en las cuencas fluviales. (FAO, 2013; 2014) De acuerdo a la Iniciativa para la Ganadería, Medio Ambiente y Desarrollo (LEAD) de las Naciones Unidas, tan sólo la producción ganadera produce 18% de las emisiones globales de gases de efecto invernadero. A nivel mundial, esto implica hasta un 9% de emisiones de dióxido de carbono y un 37% de emisiones de gas metano. Este es un gas invernadero 21 veces más potente que el dióxido de carbono. (FAO, 2014)

En adición a esto, la industria agropecuaria contribuye al 81% de la deforestación mundial. Según el ecologista británico Norman Myers, 5% de la deforestación mundial se debe a la cría de ganado, 22% se debe al creciente sector de las plantaciones de aceite de palma, y un 54% se debe a la tala y quema de bosques con el fin de dar cabida a espacios agrícolas. (Hance, 2008) Esta deforestación provoca la pérdida de hábitat de miles de especies y acelera el cambio climático.

La industria agropecuaria afecta también el recurso natural más importante para el sostenimiento de la vida: el agua. La escasez de agua potable es un problema alarmante que pone en riesgo el sostenimiento de la vida humana y animal en todo el planeta. En nuestra propia isla, Puerto Rico, casi el cuarenta por ciento (40%) del agua no es apta

para el consumo humano y la situación de las reservas potables es insostenible. (Parrilla, 2013 p. 481) Mientras escribimos estas líneas, Puerto Rico está pasando por el racionamiento de agua más severo de los últimos cincuenta años; en la zona metropolitana, por ejemplo, el agua está racionada a un día de servicio y tres sin él.

Si se toma en consideración que para producir una libra de carne se necesitan entre 441 y 600 galones de agua [aprox. 1,670 y 2,270 litros, respectivamente] (FAO, 2014); y que una sola hamburguesa implica un gasto mínimo de 110 galones de agua para ser producida [416 litros] (Andersen, 2014)⁹¹, resulta que simplemente reduciendo la cantidad de carne y productos animales que consumimos en nuestra dieta, alcanzaríamos la conservación de agua más grande que nuestro planeta haya alcanzado desde la industrialización. En adición a ello, protegeríamos nuestros bosques, reduciríamos la contaminación terrestre, atmosférica y oceánica del planeta y contribuiríamos a reducir significativamente el calentamiento global. Todo esto sin contar con que solucionaríamos el grueso de los problemas que enfrentan las éticas animales y las regulaciones de bienestar animal.

La relación de la industria agropecuaria con el medioambiente, el cambio climático, sus efectos sobre las comunidades humanas y sobre los animales no humanos son tan sólo un ejemplo de la necesidad y la urgencia de sintetizar estas preocupaciones e incluirlas como parte de una discusión política. Bajo una óptica que analiza los problemas comunitarios que se producen por las diversas interacciones comunitarias en la biosfera se pone de manifiesto la dimensión política de esta problemática. Los problemas que trabajan las éticas ecosistémicas y las éticas animales resultan estar íntimamente relacionados. Una óptica comunitaria pone de manifiesto que se trata de problemas que afectan a todas las comunidades humanas del planeta, así como a los animales no humanos y a la biosfera.

Una teoría de la justicia contemporánea debe aspirar a ser una “utopía realista” (Rawls, 2001). Debe poder describir el proyecto político ideal al que aspira una sociedad y ser capaz de describir los acuerdos políticos necesarios para conseguirlo hechos por

⁹¹ Andersen, K. (Director). (2014). *Cowspiracy* [Motion picture]. United States: A.U.M. Films.

personas de carne y hueso. El proyecto político para una sociedad justa en el siglo XXI debe garantizar una vida digna para todos sus miembros, respetar los principios fundamentales y universales que garantizan el orden internacional y aspirar a una convivencia sostenible, pacífica y justa con las distintas comunidades de animales de la biosfera y con el medio ambiente. Por ello, es necesario reconocer la dimensión política del problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos.

CONCLUSIÓN

La historia de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos es la historia del uso ilegítimo del poder abrumador que ejercen las comunidades humanas contra otros colectivos más débiles. Las comunidades humanas, al estar estructuradas como un colectivo cohesionado y consolidado, ejercen su fuerza como un todo. Ese todo no es un mero colectivo de individuos, sino un conjunto político unificado y estructurado: el estado. El estado hace un uso ilegítimo de su poder cuando su coerción no está fundamentada en la justicia ni en principios éticos; cuando su única fundamentación es el poder mismo. Cuando el poder se utiliza de manera despótica contra los más débiles hablamos de injusticia. A lo largo de esta investigación nos hemos enfocado en las injusticias cometidas hacia los grupos más débiles de todos: los animales no humanos.

Nuestro análisis ha puesto de manifiesto que esta problemática ha sido enfocada erróneamente por aquellas áreas de la filosofía destinadas a su estudio. Las éticas ecosistémicas lo han visto como un problema de especies, ecosistemas y recursos. Las éticas animales la han visto como un problema ético entre los seres humanos y los demás animales y generalmente lo han enfocado como un problema ético entre individuos o grupos de individuos. Ninguna de estas perspectivas puede recoger la esencia del problema, ya que obvian su dimensión política. Esto ha hecho que sus discusiones se hayan quedado estancadas en un debate que, en algunos casos, lleva más de dos mil años sin haber salido de la academia ni haber producido cambios reales.

Nuestro análisis, también ha puesto de manifiesto que existe una manera de salir de este estancamiento. Si esta problemática se ve como parte de una preocupación colectiva sobre el tipo de relaciones que deben imperar entre las comunidades humanas, los animales no humanos, sus comunidades y sus hábitats, es posible analizarla de una forma más completa, pues incluye tanto sus dimensiones éticas como políticas. Este cambio de enfoque permite señalar posibles rutas para salir de su estancamiento. Desde esta perspectiva, la única salida viable es mediante la teoría política.

Hemos demostrado cómo todo el debate sobre la consideración moral hacia los animales no humanos siempre se ha dado dentro de una preocupación mayor: la de determinar qué tipo de relaciones debe haber entre las sociedades humanas y los demás animales. En cada uno de los autores discutidos vimos cómo la discusión, a favor o en contra, de incluir a los animales dentro de la esfera ética nunca ha sido una consideración individual hacia los demás animales. Es decir, nunca ha sido vista como un problema de uno a uno entre los individuos humanos y los demás animales, sino como parte de una preocupación colectiva sobre las relaciones que deben imperar entre nuestras comunidades y las suyas.

El debate contemporáneo de las éticas animales está estancado, tanto desde un punto de vista teórico como práctico. Desde el punto de vista teórico, las discusiones entran frecuentemente en callejones sin salida debido al uso de terminología confusa, abstracta y alejada de la realidad. Las teorías éticas, los enfoques, los términos y los marcos de referencia de la discusión apenas han variado significativamente desde la década del setenta del siglo XX. Muchos de sus argumentos siguen siendo los mismos que se utilizaban hace dos mil años.

Desde el punto de vista práctico, el debate también está estancado. Se han ensayado todo tipo de cambios a nivel jurídico: declaraciones, legislaciones y litigación directa, pero con pocos o ningún resultado positivo. No ha habido un salto cualitativo en las leyes de bienestar desde el siglo XIX y el estatuto de los animales como propiedad nunca ha sido retado de manera satisfactoria. Incluso el intento de que los tribunales reconozcan que los simios son personas jurídicas tiene pocas o nulas probabilidades de éxito, mientras se sigan utilizando las mismas estrategias y los mismos enfoques que no han producido éxito en el pasado.

En general, este estancamiento se da en todos los frentes y no parece que pueda resolverse. En términos generales, la causa principal del problema es que todas las discusiones han quedado circunscritas al ámbito de la ética. La dimensión política de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos ha pasado completamente desapercibida.

Sin embargo, recientemente, diversos autores han tratado de incluir la dimensión política en las éticas animales con distintos grados de éxito. Ejemplos de ello han sido el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum y la propuesta política de Sue Donaldson y Will Kymlicka en su libro *Zoopolis*. Estas perspectivas políticas abordan el problema de las relaciones de justicia entre las sociedades humanas y los animales no humanos y tratan de incluirlos dentro de una teoría política. Ambas reconocen el aspecto político de la problemática e incluyen a los animales no humanos dentro de una teoría de la justicia que abarca tanto las relaciones entre los seres humanos como las relaciones entre éstos y los demás animales.

Si bien la teoría de Martha Nussbaum es particularmente útil para alcanzar el florecimiento humano, la misma resulta parcialmente satisfactoria para lograr el florecimiento de otros animales en un marco de verdadera justicia y no mera benevolencia. El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum es una teoría política incompleta e incapaz de funcionar como una teoría adecuada de la justicia que proteja a los animales no humanos en un estado liberal.

En cambio la propuesta política de W. Kymlicka y S. Donaldson es una teoría política adecuada y viable, capaz de proteger a los animales no humanos en un estado liberal. A pesar de tratarse de una teoría de derechos de los animales expansiva, la cual no tiene garantías de ser aceptada por todos, la propuesta de los autores es, de las dos propuestas discutidas, la más apropiada para tratar de solucionar el problema de las relaciones de justicia entre las sociedades humanas y los animales no humanos.

La misma sintetiza nuestras preocupaciones éticas por los demás animales con las consideraciones prácticas que requiere una teoría política. Presenta objetivos claros y definidos. Utiliza conceptos precisos, concretos y bien definidos. Los mismos tienen la ventaja de haber sido utilizados por miles de años en la práctica política, tanto a nivel teórico como práctico. Con ello, logran integrar de una manera exitosa el debate político sobre las relaciones entre distintos grupos humanos con las relaciones políticas entre humanos y animales. La clave del éxito de la propuesta política de Donaldson y Kymlicka reside en que se enfocan en las comunidades y no sólo en los individuos. Esto

les permite abordar problemáticas que no podrían haber sido solucionadas desde los enfoques clásicos de las éticas animales o de las éticas ecosistémicas.

A pesar de los méritos de la propuesta política de Donaldson y Kymlicka, la misma no está exenta de problemas. Su teoría no diferencia claramente entre un marco teórico relacional y una ética relacional. Los autores hacen uso de lo que ellos llaman un enfoque relacional, pero no diferencian este enfoque de una ética relacional. Una ética relacional es un tipo de ética basada en las relaciones entre individuos. En ella, el estatuto moral de un individuo se fundamenta, no en sus capacidades o intereses, sino en la relación que tiene con los demás individuos. Esto implica que sólo existen obligaciones morales hacia aquellos seres con los que nos relacionamos. Por otro lado, no existe ninguna obligación moral hacia aquellos seres con los que no nos relacionamos o que simplemente no conocemos.

La mayor parte de los animales no humanos caerían fuera de toda consideración ética o política, como los animales salvajes que viven en sus propios hábitats y mantienen poca o ninguna relación directa con los seres humanos. Desde una ética relacional no debería haber ninguna obligación ética, jurídica o política hacia ellos. Sin embargo, en la propuesta de Donaldson y Kymlicka, existen diversas consideraciones éticas, jurídicas y políticas hacia los animales salvajes y sus comunidades.

Los autores consiguen llegar a este resultado porque presuponen que se debe conceder derechos fundamentales y universales a todos los animales no humanos capaces de tener auto-identidad (“selfhood”). Es decir, complementan su enfoque relacional con una ética basada en las capacidades cognitivas de ciertos individuos. En este sentido, su perspectiva no es muy distinta del enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum. El enfoque de Nussbaum es incluso superior en este aspecto porque explica con detalle en qué consiste el umbral mínimo de las capacidades, mientras que la propuesta de Donaldson y Kymlicka no establece umbrales ni criterios para determinar pertenencia o inclusión en la esfera de la justicia, más allá de decir que, para ello, es suficiente reconocer la capacidad de agencia de los animales no humanos.

Es importante destacar que nuestro objetivo en esta tesis no ha sido demostrar que las teorías políticas de Nussbaum, Donaldson y Kymlicka son las mejores maneras de

salir del estancamiento de las éticas animales o las ecosistémicas. Tan sólo hemos evaluado su adecuacidad como propuestas políticas para proteger a los animales en un estado liberal. Lo importante de ellas es que, a pesar de sus limitaciones, son pasos en la dirección correcta para salir de este estancamiento. El motivo es que reconocen la dimensión política del problema y tratan de incluir a los animales no humanos dentro de una teoría política.

El pensamiento ético animal ha llegado a un estancamiento del que sólo puede salir a través del reconocimiento de que los problemas que trata tienen una dimensión política, la cual tiene que ser reconocida. Es necesario un cambio de enfoque. En particular, se hace imperativo el desarrollo de un nuevo marco teórico relacional y comunitario.

Un marco teórico relacional comunitario se basa en relaciones, pero no en relaciones entre individuos, sino relaciones entre comunidades de individuos. Permite analizar los problemas de las éticas animales y las ecosistémicas desde un punto de vista colectivo y comunitario. Su objetivo no es determinar cómo cada individuo debería comportarse hacia los animales no humanos, sino cómo deberían hacerlo las comunidades humanas. Se trata de cómo un colectivo desarrolla una serie de relaciones con otros seres que también pueden ser miembros de ese colectivo (como en el caso de los animales domésticos), pero no necesariamente (como en el caso de los animales salvajes).

Desde esta perspectiva, la discusión de los últimos dos mil años se puede abordar y analizar de una manera consistente. Lo que se ha discutido es qué tipo de relaciones debe haber entre las sociedades humanas y los animales no humanos. Las distintas teorías éticas han tratado de responder a esta pregunta alegando, desde un extremo, que deben ser relaciones justas, equitativas, compasivas, etc.; desde otro, que deben ser relaciones de uso instrumental, dominio, explotación, etc. En el medio ha habido toda una serie de planteamientos que tratan de sopesar ambos extremos. Sin embargo, conforme ha ido evolucionando el debate, la discusión ha ido concentrándose cada vez más en la dimensión ética, a costa de la dimensión política del problema, lo cual lo ha llevado a su actual estancamiento.

Mediante el reenfoque propuesto, se pueden encontrar las claves para la salida de este estancamiento. El enfoque comunitario relacional pone de manifiesto que el problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los demás animales no es sólo un problema ético. Es también un problema político y social. Por un lado, es parte del problema del trato hacia las comunidades marginadas y abusadas de nuestra sociedad: los débiles. Esto incluye a todos los grupos de seres humanos históricamente marginados y abusados: mujeres, niños, esclavos, grupos étnicos y religiosos minoritarios, etc. Entre esos grupos de seres explotados también están los animales no humanos que viven entre nosotros. Estos han sido sometidos a una explotación y abuso quizá mayores porque su situación de desamparo, vulnerabilidad e impotencia no ha sido tomada en consideración. El daño y los atropellos cometidos contra ellos nunca han sido reconocidos como parte de un problema político. En este sentido, los animales no humanos permanecen invisibles ante los ojos del resto de la sociedad.

El motivo de que hayan sido tratados de esta manera no ha sido por pertenecer a otra especie o por carecer de ciertas capacidades definitorias (racionalidad, agencia, lenguaje, etc.). La diferencia de especie o de capacidades son tan sólo la forma en que se justifica la explotación, la marginación y los abusos a los que son sometidos. De la misma manera, el racismo, el sexismo, el prejuicio de clase, etc., son discursos ideológicos que pretenden justificar el uso de un poder asimétrico, abusivo e ilegítimo. Estos prejuicios, en sí mismos, no son la causa de estos males. Son parte de la justificación ideológica que fundamenta el uso ilegítimo del poder político.

Los demás grupos humanos tradicionalmente marginados y explotados no pertenecen a otra especie y, sin embargo, también han sido excluidos de la participación política y de la justicia. Pueden pertenecer a un determinado grupo religioso (judíos, musulmanes, yazidis, etc.); a otra raza o etnia (negros, gitanos, kurdos, etc.); a otro género (mujeres); a una clase o grupo social determinado (pobres, Lumpenproletariat, vagabundos, etc.) o a una categoría jurídica que los hace vulnerables (esclavos, incapacitados jurídicos, incompetentes, etc.). La única característica que tienen en común es su debilidad. Se trata de grupos políticamente débiles, incapaces de ejercer un poder colectivo similar o equivalente al que puede ejercer la mayoría o el estado. Los

animales no humanos que viven en nuestras comunidades, al haber sido excluidos de la política, pertenecen a esta amplia categoría.

Por otro lado, el problema de las relaciones comunitarias con los animales que viven fuera de nuestras sociedades es un problema político, además de ecológico o ambiental. Involucra las relaciones que las comunidades humanas mantienen con otras comunidades de la biosfera: las distintas especies de animales salvajes y sus hábitats. Estas relaciones han sido generalmente explotadoras y tiránicas. Hemos utilizado a los animales salvajes y a la naturaleza como meros recursos para nuestras comunidades. Nunca hemos tomado en consideración sus intereses, sus necesidades o los efectos de nuestras acciones sobre sus hábitats, excepto cuando nos afectan.

En el fondo se trata de un problema del uso del poder de una manera ilegítima, sin tomar en consideración principios de justicia ni de ética. Por ello, es necesario el desarrollo de un marco teórico de análisis que ponga de manifiesto la dimensión política del problema de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos. Este marco teórico puede servir como una matriz sobre la cual desarrollar nuevas teorías políticas que aborden este problema. A su vez, debe poder evaluar la adecuación teórica y práctica de estas propuestas.

RESUMEN DE LOS RESULTADOS OBTENIDOS, COMENTARIOS FINALES Y RECOMENDACIONES

RESULTADOS

1. Las éticas animales y las ecosistémicas se han enfocado en un solo aspecto del problema entre las comunidades humanas y los animales no humanos: las relaciones éticas. En este sentido han sido mayormente prescriptivas y morales dando como resultado visiones de mundo cuyo objetivo es persuadir a otros seres humanos a que tomen el punto de vista de los defensores de una u otra teoría ética.
2. Al actuar de esta manera, el pensamiento ético animal termina estancándose en un conjunto de argumentos dialécticos sobre ciertos temas resaltados por la discusión. Ejemplo de ello son las discusiones sobre valor inherente, valor instrumental, estatuto moral, derechos, obligaciones, intereses, etc.
3. A pesar de que algunas de estas consideraciones son vitales para un análisis de la problemática entre las comunidades humanas y los animales no humanos, el enfoque exclusivo en la dimensión ética o su excesivo énfasis impide poner de relieve otros aspectos fundamentales en la discusión e imposibilita lograr avances significativos en la resolución de esta problemática.
4. Si analizamos el debate desde sus comienzos hasta el día de hoy podemos ver cómo, a pesar del fuerte énfasis moral, siempre ha existido la posibilidad de replantear esta problemática desde un marco más amplio que el de la ética.

5. A lo largo de la historia del pensamiento ético animal, las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos han sido enfocadas y analizadas desde distintas perspectivas éticas y políticas. Algunas de ellas han sido inclusivas hacia los animales no humanos o hacia el ambiente; otras han mantenido una visión excluyente y dominante hacia éstos y hacia la naturaleza. Sin embargo, todas ellas han tratado de responder la pregunta de cuáles deben ser y cómo se deberían dar estas relaciones.
6. La pregunta de fondo, por lo tanto, siempre será una pregunta dual: a un mismo tiempo ética y política. Es ética porque su interés ha sido tratar de responder a la pregunta de cómo deberían ser las relaciones hacia los animales no humanos. Al mismo tiempo es política porque estas relaciones no se dan sólo entre individuos, sino entre conjuntos de individuos organizados en comunidades políticas.
7. Un enfoque basado en estas consideraciones puede abrir nuevos ámbitos de investigación, estudio y aplicaciones prácticas que beneficiarían tanto a las éticas animales como a las éticas ecosistémicas.

COMENTARIOS FINALES Y RECOMENDACIONES

1. Las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos son múltiples y muy variadas, haciendo imposible una generalización de todas las interacciones que puede haber entre éstas. Sin embargo, un análisis de estas relaciones desde la óptica de la justicia, permite encontrar un hilo conductor entre las distintas problemáticas discutidas hasta ahora.
2. En esta tesis hemos utilizado un marco teórico relacional comunitario para poner de manifiesto la dimensión política de esta problemática.⁹² Este marco teórico prepara el camino para el desarrollo de una teoría de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos.
3. La problemática de las éticas animales y gran parte de la problemática de las éticas ecosistémicas podría subsumirse bajo esta teoría.
4. Esta teoría debe constar, al menos, de dos partes: una descriptiva y otra prescriptiva.
 - i. La primera debe tratar de describir cuáles son las relaciones entre las comunidades humanas, los animales no humanos que viven en ellas o se relacionan físicamente con los asentamientos humanos y

⁹² Características del marco teórico relacional comunitario:

1. Es un marco teórico para el análisis.
2. Se enfoca en las relaciones entre comunidades.
3. No es una ética relacional. No deriva el estatuto moral de un individuo de las relaciones que éste tiene con los demás.
4. Pone de manifiesto la dimensión política del problema de las relaciones con los animales no humanos desde un punto de vista global.
5. Permite analizar el pensamiento ético animal desde sus comienzos hasta el desarrollo de las éticas animales de una manera coherente y completa.
6. Pone de manifiesto las deficiencias de las éticas animales y de las éticas ecosistémicas.
 - a. Revela los problemas conceptuales, teóricos y terminológicos de ambas.
 - b. Muestra las causas del estancamiento del debate de las éticas animales durante los últimos cuarenta años.
 - c. Demuestra que el problema principal ha consistido en no reconocer la dimensión política del problema.
 - d. Permite explicar la reciente extensión de las éticas animales hacia temas como la justicia y la política, mostrándolos como una extensión natural y necesaria de las mismas.
7. Abre las puertas para la extensión de las éticas animales hacia la teoría política.
8. Prepara el camino para el desarrollo de una teoría de las relaciones entre las comunidades humanas y los animales no humanos.

aquellos animales que viven de manera autónoma a éstas, aunque pueden ser afectados por ellas.

Para ello, es recomendable que la parte descriptiva sea complementada con los estudios de otras disciplinas que han abordado las relaciones e interacciones humano-animales desde distintas perspectivas sociológicas, biológicas y antropológicas. Entre ellas se encontrarían la antrozoología, la psicología comparada, la veterinaria, las investigaciones de las ciencias del bienestar animal, etc.

- ii. La segunda debe tratar de prescribir, dentro de un marco de justicia, cuáles deberían ser las relaciones apropiadas entre las comunidades humanas y cada uno de estos grupos.
- 5. Dentro de esta matriz teórica es posible desarrollar nuevas teorías políticas que aborden esta problemática dentro del marco de la justicia.
 - 6. Las teorías políticas desarrolladas bajo esta matriz deben ser evaluadas de acuerdo a su adecuación teórica y práctica para proteger a los animales no humanos en un estado liberal. Para lograrlo recomendamos utilizar ciertos criterios básicos que toda teoría política debería cumplir.
 - i. Debe poder describir el ideal que se quiere alcanzar. En este caso, debe aspirar a relaciones de verdadera justicia y no mera benevolencia o compasión hacia los animales no humanos dentro de un estado de derecho democrático.
 - ii. Debe estar dentro de los límites de lo realizable. Es decir, debe tomar en consideración las limitaciones inherentes de la sociedad a la cual se dirige, describir los objetivos alcanzables a corto, medio y largo plazo, delinear la estrategia más eficiente para ponerla en práctica, etc.
 - iii. Debe ser capaz de inspirar a las generaciones actuales y de mantener la motivación necesaria para que las generaciones venideras puedan continuar desarrollando dicho proyecto colectivo

a lo largo del tiempo. Un ejemplo que puede servir como guía es el desarrollo del proyecto colectivo de los derechos humanos.

7. El proyecto político resultante sería un modelo de lo que se quiere y se puede alcanzar, estimulado por un ideal capaz de inspirar a toda una sociedad a lo largo de distintas generaciones.
8. El objetivo primario sería el desarrollo de relaciones de justicia y solidaridad entre las comunidades humanas y los animales no humanos.
9. El objetivo secundario sería el desarrollo de una política biosférica basada en una coexistencia pacífica, saludable y mutuamente beneficiosa entre las distintas comunidades humanas, los animales no humanos y el resto del ecosistema.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, H. (1817). *A Dictionary of All Religions and Religious Denominations, Jewish, Heathen, Mahometan and Christian, Ancient and Modern: With an Appendix, Containing a Sketch of the Present State of the World, as to Population, Religion, Toleration, Missions, Etc., and the Articles in which All Christian Denomination Agree*. James Eastburn, at the Literary rooms, corner of Broadway and Pine street, N. York.
- Adolphs, R. (2003). Cognitive neuroscience of human social behaviour. *Nature Rev Neurosci*, 4, 165–178.
- Allen, C. (2010). Animal Consciousness. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-animal>.
- Allen, C., & Bekoff, M. (2007). Animal Minds, Cognitive Ethology, and Ethics. *The Journal of Ethics*, 11(3), 299-317. <http://doi.org/10.1007/s10892-007-9016-5>
- Álvaro-González, L. C. (2014). Neuroética (I). Circuitos morales en el cerebro normal. *Rev Neurol*, 58, 225–33.
- Amish Studies. (s. f.). Recuperado 22 de septiembre de 2015, a partir de <http://www2.etown.edu/amishstudies/FAQ.asp>
- Aristóteles. (1990). *Historia de los animales*. (J. Donado, Trad.). Madrid: Akal.
- Aristotle. (1986). *De anima*. (H. Tancred, Trad.). Harmondsworth, Middlesex, England New York, N.Y., U.S.A: Penguin Books.
- Azcárate y Corral, P. (Ed.). (2012). *Obras completas de Platón I (1872.^a ed., Vol. VI)*. Madrid: Ediciones de la Isla de Siltolá, S.L.
- Bakan, J. (2004). *The corporation : the pathological pursuit of profit and power*. New York: Free Press.
- BBC. (2015). BBC - Religion: Jainism. Recuperado 21 de junio de 2015, a partir de <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/jainism/>
- Beauchamp, T. L. (2011). Rights Theory and Animal Rights. En T. Beauchamp & R. G. Frey (Eds.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford University Press.
- Bekoff, M. (2006). Animal passions and beastly virtues: Cognitive ethology as the unifying science for understanding the subjective, emotional, empathic, and moral lives of animals. *Zygon®*, 41(1), 71–104.

- Bekoff, M. (2007). Aquatic animals, cognitive ethology, and ethics: questions about sentience and other troubling issues that lurk in turbid water. *Diseases of aquatic organisms*, 75(2), 87–98.
- Bekoff, M. (2012, mayo 7). Animal Consciousness and Science Matter. *Psychology Today*. Recuperado a partir de <http://www.psychologytoday.com/blog/animal-emotions/201205/animal-consciousness-and-science-matter>
- Bekoff, M. (2013, septiembre 6). After 2,500 Studies, It's Time to Declare Animal Sentience Proven (Op-Ed). *LiveScience.com*. Recuperado a partir de <http://www.livescience.com/39481-time-to-declare-animal-sentience.html>
- Bekoff, M. (s. f.). Scientists Finally Conclude Nonhuman Animals Are Conscious Beings. Recuperado 27 de mayo de 2015, a partir de <http://www.psychologytoday.com/blog/animal-emotions/201208/scientists-finally-conclude-nonhuman-animals-are-conscious-beings>
- Bekoff, M., Allen, C., & Burghardt, G. (2002). *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*. Cambridge, Mass: A Bradford Book.
- Bekoff, M., & Pierce, J. (2009). *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*. Chicago: University of Chicago Press.
- Benthall, J. (2007). Animal Liberation and Rights. *Anthropology Today*, 23(2), 1-3.
- Bentham, J. (1825). To the Editor of the Morning Chronicle, March 4th, 1825. *Abc-Clio*. Recuperado a partir de <https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=bpK5BwAAQBAJ&oi=fnd&p>
- Bentham, J., & Dumont, É. (1802). *Traité de législation civile et pénale*. Par Jér... [Digital Library]. Recuperado 17 de junio de 2015, a partir de <https://archive.org/stream/traitsdelgis00bent#page/n10/mode/1up>
- Bentham, J., Dumont, E., Turgot, A. R. J., & Bentham, G. (1830). *Œuvres de J. Bentham, jurisconsulte anglais: De l'organisation judiciaire. Essai sur la situation politique de l'Espagne. Défense de l'usure. suivi d'un mémoire sur les prêts d'argent / par Anne Robert Jacques Turgot. Essai sur la nomenclature et la classification des principales branches d'art-et-science : ouvrage extrait du Chrestomathia de Jérémie Bentham / par George Bentham*. Louis Hauman et Company.
- Benton, T., & Redfearn, R. (1996). The Politics of Animal Rights: Where is the Left? *New Left Review*, 215, 43–58.
- Biblia de Jerusalén. (1998). Bilbao: Desclée de Brouwer.

- Bindman, D. (1997). *Hogarth and His Times: Serious Comedy*. Recuperado 18 de junio de 2015, a partir de <https://books.google.com.pr/books?id=kS2AoG7afdUC&pg=PA4&lpg=PA4&dq=David+Bindman,+Hogarth+and+His+Times>
- Block, R. A., & Gruber, R. P. (2014). Time perception, attention, and memory: A selective review. *Acta Psychologica*, 149, 129-133. <http://doi.org/10.1016/j.actpsy.2013.11.003>
- Borg, E. (2007). If mirror neurons are the answer, what was the question? *Journal of Consciousness Studies*, 14(8), 5–19.
- Boyle, D. (2003). Hume on animal reason. *Hume studies*, 29(1), 3–28.
- Brown, D. (2011). 15% worldwide have physical or mental disability. *Whashington Post*. Recuperado a partir de <http://www.cbsnews.com/news/15-worldwide-have-physical-or-mental-disability/>
- Buccino, G. (2004). Neural Circuits Involved In The Recognition Of Actions Performed By Nonconspecifics: An Fmri Study. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 16(1), 114–126.
- Calder AJ, Keane J, Manes F, Antoun N, & Young AW. (2000). Impaired recognition and experience of disgust following brain injury. *Nature Neurosci*, 3, 1077–1078.
- Călina, N. (2010). *Un'altra Lauda di San Francesco d'Assisi. La Lauda Di Francesco di Angelo Branduardi*. Recuperado a partir de http://www.openaccesslibrary.org/images/ROM-SPR109_Nicoleta_C_259_lina.pdf
- Carr, Iacoboni M, Dubeau MC, & Mazziotta JC. (2003). Neural mechanisms of empathy in humans: a relay from neural systems for imitation to limbic areas. *Proc Natl Acad Sci USA* 100: 5497–5502.
- Cavalieri, P., & Singer, P. (1996). *The great ape project : equality beyond humanity*. New York: St. Martin's Griffin.
- CDC. (2006, 2015). *Deaths from Vaccine-Preventable Diseases*. Centers for Disease Control and Prevention. Recuperado 4 de julio de 2015, a partir de https://science.education.nih.gov/supplements/nih9/bioethics/guide/teacher/Mod2_deaths-preventable.pdf
- Celano, T. da. (1229). *Vita Prima di S. Francesco d'Assisi di Tommaso da Celano - Monastero Virtuale: Un'oasi di spiritualità cattolica nell'immenso mare del web*. Recuperado 17 de junio de 2015, a partir de <http://www.monasterovirtuale.it/i->

- classici-della-spiritualita-cattolica/vita-prima-di-s.-francesco-d-assisi-di-tommaso-da-celano.html
- Celano, T. da. (1247). VITA SECONDA di Tommaso da Celano. Recuperado 17 de junio de 2015, a partir de <http://www.santuariodelibera.it/FontiFrancescane/framevitaseconda.htm>
- Clark, J. J. (2009). The Slave Whisperer Rides the Frontier. En en S. E. McFarland & R. Hediger (Eds.), *Animals and Agency: An Interdisciplinary Exploration* (pp. 157–80). Leiden: Brill.
- Clayton, N. S., Bussey, T. J., & Dickinson, A. (2003). Can animals recall the past and plan for the future? *Nature Reviews Neuroscience*, 4(8), 685–691. <http://doi.org/10.1038/nrn1180>
- Clayton, N. S., & Dickinson, A. (2010). Mental Time Travel: Can Animals Recall the Past and Plan for the Future? *Encyclopedia of Animal Behavior*, 438–442.
- Cochrane, A. (2010). *An Introduction to Animals and Political Theory*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Coe, S. (s. f.). *Graphic Witness: visual arts & social commentary* [Sue Coe]. Recuperado 18 de junio de 2015, a partir de <http://graphicwitness.org/coe/cruel.htm>
- Cohen, C. (1986). The Case for the Use of Animals in Biomedical Research. *The New England Journal of Medicine*, 315, 865–870.
- Cohen, C. (1997). Do Animals Have Rights? *Ethics and Behaviour*, 7(2), 91–102.
- Cohen, C., & Regan, T. (2001). *The Animal Rights Debate*. Lanham Md: Rowman.
- Cohn, M. (2010). Alternatives to animal testing gaining ground. Recuperado 21 de junio de 2015, a partir de http://articles.baltimoresun.com/2010-08-26/health/bs-hs-animal-testing-20100826_1_animal-testing-animal-welfare-act-researchers
- Collman, A. (2013, diciembre 2). Nonhuman rights group petitions to make Tommy the chimp a LEGAL PERSON. Recuperado 9 de septiembre de 2015, a partir de <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2517112/Nonhuman-rights-group-sues-make-chimpanzee-LEGAL-PERSON.html>
- Condorcet, J.-A.-N. de C. (1849). *Oeuvres complètes, publiées sur les manuscrits originaux*. Firmin-Didot.
- Cupp, R. L. (2012). *Children, Chimps, and Rights Arguments from 'Marginal' Cases*. Recuperado a partir de http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2038063

- Damasio, A. (2003). *Looking for Spinoza*.
- Damasio, A. R. (2002). How the brain creates the mind. *Scientific American Special Edition: The Hidden Mind*, 12(1), 4–9.
- DeGrazia, D. (1996). *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. Cambridge: UP.
- Descartes, R. (1637). *Dioptrique*.
- Descartes, R. (1990). *Discurso del método*. (R. Frondizi, Trad.). Rio Piedras: Universidad de Puerto Rico.
- de Waal. (2006). *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. (S. Macedo & J. Ober, Eds.). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- de Waal. (2009). *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*. Toronto: McClelland & Stewart.
- de Waal, F., & Brosnan, S. F. (2003). “Monkeys Reject Unequal Pay,”.
- Diamond, J. (1998). *Guns, germs, and steel : the fates of human societies*. New York: W.W. Norton & Co.
- Dierauer, U. (1998). Das Verhältnis von Mensch und Tier im griechisch-römischen Denken. En P. Münch & R. Walz (Eds.), (pp. 37–85). Paderborn: Schöningh.
- Dinosaurs: a Visual Encyclopedia. (2011). New York, N.Y.: DK Children.
- Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford University Press.
- Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2014). *Animals and the Frontiers of Citizenship*. Oxford Journal of.
- Dworkin, R. (1978). *Taking rights seriously*. Cambridge: Harvard University Press.
- FAO. (2009). *La larga sombra del ganado. Informe de la Organización De Las Naciones Unidas Para La Agricultura Y La Alimentación (FAO)*. Roma. Recuperado a partir de <http://www.fao.org/docrep/011/a0701s/a0701s00.htm>
- FAO. (2013). *FAO Statistical Yearbook 2013*. Recuperado 21 de junio de 2015, a partir de <http://issuu.com/faooftheun/docs/syb2013issuu>

- FAO. (2014). Statistical Pocket Book of the Food And Agricultural Organization for the United Nations - a-i4175e.pdf. Recuperado 21 de junio de 2015, a partir de <http://www.fao.org/3/a-i4175e.pdf>
- Ferrer, J. J. (1998). *Gregorianum* (Vol. 79).
- Ferrer, J. J. (2007). *Deber y deliberación: una invitación a la bioética*. Mayagüez, P.R.: CePA.
- Fineman, M. A., & Grear, A. (Eds.). (2013). *Vulnerability: Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics* (New edition edition). Farnham, Surrey, England ; Burlington, VT: Ashgate Pub Co.
- Francione, G., & Garner, R. (2010). *The animal rights debate abolition or regulation*. New York: Columbia University Press.
- Francione, G. L. (2008). *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. Columbia: University Press.
- Frick, K., Gürtler, D., & Gloor, P. (2014, noviembre 27). GDI - News Detail - Thought Leaders 2014: the most influential thinkers. Recuperado 3 de julio de 2015, a partir de about:reader?url=http%3A%2F%2Fwww.gdi.ch%2Fen%2FThink-Tank%2FGDI-News%2FNews-Detail%2FThought-Leaders-2014-the-most-influential-thinkers
- Gaard, G. (2011). Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism. *Feminist Formations*, 23(2), 26–53.
- Gaard, G., & Gruen, L. (1995). Comments on George's 'Should feminists be vegetarians?'. *Signs*, 21(1), 230–41.
- Gaard, G., & Gruen, L. (2005). Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health. En Zimmerman et al (pp. 155–157).
- Gallese, V., & Goldman, A. (1998). Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading, *Trends Cogn Sci* (Vol. 1).
- Gandhi, M. (1931). The moral basis of vegetarianism. Navajivan. Recuperado a partir de http://www.sophia-project.org/uploads/1/3/9/5/13955288/gandhi_vegetarianism.pdf
- Gandhi, M. (1959). *The Moral Basis of Vegetarianism*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House. Recuperado a partir de <http://www.pureinsideout.com/support-files/gandhi-key.pdf>

- García García, E., & Emilio. (2001). *Mente y Cerebro*. Madrid: ed. Síntesis.
- Garrigus, J. (2003). *Le Code Noir ou recueil des reglements rendus jusqu'a present. SELECTIONS ON RELIGION FROM THE CODE NOIR*. *Encyclopedia of Religious Freedom*, 4, 63.
- Gerrek, M. L. (2004). *Hume and Our Treatment of Animals*,. En *Essays in Philosophy* (Vol. 5).
- Goldman AI, & Sripada CS. (2004). Simulationist models of face-based emotion recognition. *Cognition*, 94, 193–213.
- Gracia Guillén, D., & Cortina Orts, A. (2010). La cuestión del valor discurso de recepción del académico de número Excmo. Sr. D. Diego Gracia Guillén: sesión del día 11 de enero de 2011, Madrid. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Grandin, T. (2002). Do animals and people with autism have true consciousness. *Evolution and Cognition*, 8, 241–248.
- Grasso, M. (2014). Cognitive Neuroscience and Animal Consciousness. En S. Bonicalzi, L. Caffo, & M. Sorgon (Eds.), *Naturalism and Constructivism in Metaethics* (pp. 182–203). Cambridge Scholars Publishing.
- Griffin, D. (2002). «Afterword: What Is It Like?» in *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*. (M. Bekoff & Colin, Eds.). Allen: and Gordon M. Burghardt (MIT Press).
- Grimm, F. M. F. von, Diderot, D., Meister, J.-H., Taschereau, J.-A., & Chaudé, A. (1829). *Correspondance littéraire, philosophique et critique de Grimm et de Diderot, depuis 1753 jusqu'en 1790*. Furne.
- Gruen, L. (2002). «The Morals of Animal Minds», en *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*. (M. Bekoff & Colin, Eds.). Allen: and Gordon M. Burghardt (MIT Press).
- Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action*. Boston: Beacon Press.
- Hakkarinen, M. (2015). Top 100 Bioethics Journals in the World. Recuperado 14 de junio de 2015, a partir de <https://bioethics.georgetown.edu/2015/04/top-100-bioethics-journals-in-the-world/>
- Haraway, D. J. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Hickok, G. (2009). Eight Problems for the Mirror Neuron Theory of Action Understanding in Monkeys and Humans. *Journal of cognitive neuroscience*, 21(7), 1229-1243. <http://doi.org/10.1162/jocn.2009.21189>
- Hickok, G. (2014). *The Myth of Mirror Neurons: The Real Neuroscience of Communication and Cognition* (1 edition). New York: W. W. Norton & Company.
- Hobbes, T. (1991). *Man and Citizen*: (B. Gert, Ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Honderich, T. (1995). *The Oxford companion to philosophy*. Oxford New. York: Oxford University Press.
- Horta, O. (2010). The Ethics of the Ecology of Fear against the Nonspeciesist Paradigm: A Shift in the Aims of Intervention in Nature. *Between the Species*, 13(10), 163–87.
- Infojus. (24 de Diciembre de 2014). - Orangutana Sandra s/ Habeas corpus. Recuperado 17 de septiembre de 2015, a partir de <http://www.infojus.gob.ar/camara-federal-casacion-penal-considera-una-orangutana-sumatra-es-sujeto-derechos-nv9953-2014-12-18/123456789-0abc-d35-99ti-lpssedadevon>
- Jackson, V. C. (2006). World Habeas Corpus. 91 *Cornell L. Rev*, 303.
- Jacob, P., & Jeannerod, M. (2003). *Ways of seeing : the scope and limits of visual cognition*. New York: Oxford University Press.
- Jacob, P., & Jeannerod, M. (2005). The motor theory of social cognition: a critique. *Trends in Cognitive Sciences*, 9(1), 21-25. <http://doi.org/10.1016/j.tics.2004.11.003>
- Jamieson, D. (1993a). Great Apes and the Human Resistance to equality. *The Great Ape Project*, 223–229.
- Jamieson, D. (1993b). «Great Apes and the Human Resistance to Equality», en Paola Cavalieri and Peter Singer (eds) *The Great Ape Project*. NY: St: Martin's.
- Jamwal, R. (2013). India Declares Dolphins. Recuperado 16 de septiembre de 2015, a partir de <http://indialive.today/india-declares-dolphins-non-human-persons-dolphin-shows-banned/>
- Jansma, R. (2010). *Evolution And Reincarnation In Jainism*. HereNow4u: Portal on Jainism and next level consciousness. Recuperado a partir de <http://www.herenow4u.net/index.php?id=71217>

- JE. (2015). MEMRA (= «Ma'amar» or «Dibbur,» «Logos»). Recuperado 15 de junio de 2015, a partir de <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10618-memra>
- Johnston, W. M. (2000). Encyclopedia of monasticism (p. 252). Chicago: Fitzroy Dearborn.
- Jonas, H. (1995). El principio de responsabilidad : ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Herder.
- Kaldas, S. (2015). Descartes versus Cudworth On The Moral Worth of Animals | Issue 108. Recuperado 18 de junio de 2015, a partir de https://philosophynow.org/issues/108/Descartes_versus_Cudworth_On_The_Moral_Worth_of_Animals
- Kant, I. (1968). Kritik der reinen Vernunft : 2. Auflage 1787. Berlin: de Gruyter.
- Kant, I. (1988). Lecciones de ética. (R. Aramayo & C. Panadero, Trans.). Barcelona: Crítica.
- Kant, I. (2004). Sueños de un visionario aclarados por sueños de la metafísica (1766). (C. Correa, Trad.). Argentina: Leviatan.
- Koch, C. (s. f.). Consciousness Is Everywhere. Recuperado 27 de mayo de 2015, a partir de http://www.huffingtonpost.com/christof-koch/consciousness-is-everywhere_b_1784047.html
- Korsgaard, C. M. (2004). Fellow creatures: Kantian ethics and our duties to animals. The tanner lectures on human values, 25, 26.
- Kratz, R. (2000). Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments : Grundwissen der Bibelkritik Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht.
- Kumar, S. (s. f.). Jain Religion. Resurgence & Ecologist. Recuperado a partir de <http://www.resurgence.org/satish-kumar/articles/jain-religion.html>
- Larrañaga, I. (2003). El hermano de Asís (5.^a ed.). Bogotá: Sociedad de San Pablo.
- Larue, R. (2010). Le végétarisme dans l'œuvre de Voltaire (1762-1778) (Vol. 42). La Découverte. Recuperado a partir de http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=DHS_042_0019
- Lazari, & Singer, P. (2014). The point of view of the universe : Sidgwick and contemporary ethics. Oxford: Oxford University Press.
- Leclerc, E. (2000). El sol sale sobre Asís. (S. Ares Fondevila, Trad.). Editorial Sal Terrae.

- Lengauer, E. (2008). Tierethik. en: Stefan Gosepath / Wilfried Hinsch / Beate Rössler (Hg.), Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie (HPPS). Berlin: De Gruyter Verlag.
- Leopold, A. (1949). A Sand County Almanac. Oxford: Oxford University Press.
- Lorenz, K. (1985). Consideraciones sobre las conductas animal y humana. Activities K.
- Low, Philip et al. (2012, julio 7). The Cambridge Declaration on Consciousness in Non-Human Animals [org]. Recuperado 21 de mayo de 2015, a partir de <http://fcmconference.org/>
- Masiá, J., & Gafo Fernández, J. (1999). Derechos de los animales. En 10 palabras clave en ecología (1.^a ed., pp. 139-163). Editorial Verbo Divino.
- Maupertuis, P.-L. M. de, Tournières, R., Daullé, J., Bruyset, J.-M., & Buisson, L. (1756). Œuvres de Mr. de Maupertuis. Nouvelle édition corrigée & augmentée. (Bibliothèque municipale (Toulouse) Fond ancien, Vol. 2). A Lyon, chez Jean-Marie Bruyset, libraire, grande rue Merciere, au Soleil. M. DCC. LVI.
- McCormick, L. (2013). Study: Dolphins In Oiled Areas of Gulf «Very Sick». Recuperado 1 de julio de 2015, a partir de <http://blog.nwf.org/2013/12/study-dolphins-in-oiled-areas-of-gulf-very-sick/>
- McDermott, J. P. C. (1992, octubre). Animales y humanos en el budismo primitivo. Revista de Estudios Budistas, (Número 4), 33.
- MedlinePlus. (s. f.). Enfermedades parasitarias: Recuperado 4 de julio de 2015, a partir de <http://www.nlm.nih.gov/medlineplus/spanish/parasiticdiseases.html>
- Merino, J. (2008). Francisco de Asís y la ecología. PPC Editorial.
- Montaigne. (1962). Œvres completes (Vol. 14). Paris: Gallimard.
- Moreu, D. A. (1995). La filosofía mecánica de Descartes, Boyle y Huygens. Thémata: Revista de filosofía, 14, 83–132.
- Morris, S. C., & Caron, J.-B. (2014). A primitive fish from the Cambrian of North America. Nature, advance online publication. Recuperado a partir de <http://dx.doi.org/10.1038/nature13414>
- Mosterín, J. (2014). El triunfo de la compasión : nuestra relación con los otros animales. Madrid: Alianza Editorial.
- Næss, A., & Drengson, A. (2005). The selected works of Arne Naess. Dordrecht: Springer.

- National Wildlife Federation. (s. f.). How Does the BP Oil Spill Impact Wildlife and Habitat? Recuperado 1 de julio de 2015, a partir de <https://www.nwf.org/What-We-Do/Protect-Habitat/Gulf-Restoration/Oil-Spill/Effects-on-Wildlife.aspx>
- Newmyer, S. (2006). *Animals, rights, and reason in Plutarch and modern ethics*. New York: Routledge.
- Newmyer, S. (2011). *Animals in Greek and Roman thought : a sourcebook*. London New York: Routledge.
- NhRP. (2015, marzo 6). Update on the Sandra Orangutan Case in Argentina : The Nonhuman Rights Project. Recuperado a partir de <http://www.nonhumanrightsproject.org/2015/03/06/update-on-the-sandra-orangutan-case-in-argentina/>
- NRP. (2015, de abril de). Update on Hercules and Leo Order to Show Cause : The Nonhuman Rights Project. Recuperado a partir de <http://www.nonhumanrightsproject.org/2015/04/21/update-on-hercules-and-leo-order-to-show-cause/>
- Nussbaum, M. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2011). The Capabilities Approach and Animal Entitlements. En T. Beauchamp & R. G. Frey (Eds.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford University Press.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership. The Tanner lectures on human values*. Cambridge, Mass: The Belknap Press.
- Palmer, C. (2003). Colonization, urbanization, and animals,. *Philosophy & Geography*, 6(1), 47–58.
- Penn, D. C., Holyoak, K. J., & Povinelli, D. J. (2008). Darwin's mistake: Explaining the discontinuity between human and nonhuman minds. *Behavioral and Brain Sciences*, 31(02). <http://doi.org/10.1017/S0140525X08003543>
- Phillips ML, Young AW, Senior C, Brammer M, Andrew C, Calder AJ, ... David AS. (1997). A specific neural substrate for perceiving facial expressions of disgust. *Nature*, 389, 495–498.
- Plutarco. (1985). *Obras morales y de costumbres : moralia*. (V. Ramón-Palerm & J. Bergua-Cavero, Trads.). Madrid: Editorial Gredos.
- Popovici, A. (2015, mayo 28). Chimpanzees Hercules and Leo entitled to legal protection, animal rights group argues in NYC [News]. Recuperado 15 de junio

- de 2015, a partir de <http://www.amny.com/news/chimpanzees-hercules-and-leo-entitled-to-legal-protection-animal-rights-group-argues-in-nyc-1.10482356>
- Porfirio. (1984). *Sobre la abstinencia*. (M. Lorente, Trad.). Madrid: Editorial Gredos.
- Postel, S. (2012). A River in New Zealand Gets a Legal Voice. Recuperado 16 de septiembre de 2015, a partir de <http://voices.nationalgeographic.com/2012/09/04/a-river-in-new-zealand-gets-a-legal-voice/>
- Potter, V. (1971). *Bioethics: bridge to the future*. Englewood Cliffs. N.J: Prentice-Hall.
- Potter, V. (1988). *Global bioethics : building on the Leopold legacy*. East. Lansing: Mich: Michigan State University Press.
- Rachels, J. (1998). *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: OUP.
- Ragghianti, R. (2011). Montaigne y el elogio de los animales. *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 13(2), 17–24.
- Rahn, H. (1954). Tier und Mensch in der Homerischen Auffassung der Wirklichkeit: Ein Beitrag zur geisteswissenschaftlichen Selbstkritik (Fortsetzung). *Paideuma*, 5(7/8), 431-480.
- Rastrojo, J. B. (2013). PETER SINGER. Editorial Visión Libros.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, Mass: Belknap Press.
- Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999). *The law of peoples & «The idea of public reason revisited»*. Cambridge, Massachusetts London, England: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001). *Justice as fairness: a restatement*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Regan, T. (1975). The Moral Basis of Vegetarianism. *Canadian Journal of Philosophy*, 5(2), 181–214.
- Regan, T. (1976). Broadie's and Pybus' Treatment of Kant,. *Philosophy*, 51(198), 471–472. <http://doi.org/10.1017/S0031819100018842>
- Regan, T. (1983a). *The Case for Animal Rights*. University of California Press.
- Regan, T. (1983b). *The Case for Animal Rights*. Routledge & Kegan Paul.

- Regan, T. (1986). *Animal sacrifices religious perspectives on the use of animals in science*. Philadelphia: Temple Univ Press.
- Regan, T. (2001). *Defending animal rights*. Urbana: University of Illinois Press.
- Regan, T. (2003). *Animal rights, human wrongs : an introduction to moral philosophy*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers.
- Regan, T. (2004). *Empty cages : facing the challenge of animal rights*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield.
- Regan, T. (2004). *The Case for Animal Rights (2004 edition)*. University of California Press.
- Regan, T., & Singer, P. (1989). *Animal rights and human obligations*. Englewood Cliffs (2a ed.). N.J: Prentice Hall.
- Reich, W. (1995). En W. T. Reich (Ed.), *Encyclopedia of Bioethics* (Vol. 2, p. xxi). New York: Simon and Schuster Macmillan.
- Rizzolatti, Gallese, L., Fogassi, V., & L. (1996). Premotor cortex and the recognition of motor actions. *Cognitive Brain Research*, 3, 131–141.
- Rizzolatti, G., & Craighero, L. (2004). The Mirror-Neuron System. *The Mirror-Neuron System*, 27, 169–92.
- Rizzolatti G, & Craiguero L. (2005). Mirror neuron: a neurological approach to empathy. En *Neurobiology of human values* (pp. 107–23). Berlin: Springer Verlag.
- Rizzolatti, G., Fadiga, L., Gallese, V., & Fogassi, L. (1996). Premotor cortex and the recognition of motor actions. *Cognitive Brain Research*, 3, 131–141.
- Rizzolatti, G., & Sinigaglia, C. (2006). *Las neuronas espejo : los mecanismos de la empatía emocional*. (B. Carrillo, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Robinson, D. H., & Toledo, A. H. (2012). Historical development of modern anesthesia. *Journal of Investigative Surgery: The Official Journal of the Academy of Surgical Research*, 25(3), 141-149. <http://doi.org/10.3109/08941939.2012.690328>
- Rollin, B. (2006). *Animal rights & human morality*. Amherst, N.Y: Prometheus Books.
- Roselló, J. M. (2013). Carlos Brandt: el filósofo del vegetarianismo. *Vegetus*, (21), 30-33.
- Rousseau, J.-J. (2012). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes*, 1755. Recuperado a partir de

http://blog.lamaisondelamontagne.org/public/DOCUMENTS/rousseau_discours_inegalite.pdf

- Russell, W. M. S., & Burch, R. L. (1959). *The Principles of Humane Experimental Technique*. Recuperado 19 de junio de 2015, a partir de http://altweb.jhsph.edu/pubs/books/humane_exp/het-toc
- Satz, A. B. (2009). *Animals as Vulnerable Subjects: Beyond Interest-Convergence, Hierarchy, and Property* (SSRN Scholarly Paper No. ID 1397026). Rochester, NY: Social Science Research Network. Recuperado a partir de <http://papers.ssrn.com/abstract=1397026>
- Schopenhauer, A. (1841). *Die beiden Grundprobleme der Ethik : behandelt in zwei akademischen Preisschriften*. Zürich: Diogenes.
- Schultz, B., & Varouxakis, G. (2005). *Utilitarianism and empire*. Lanham, Md: Lexington Books.
- Shouler, K. (2008). *The Everything Guide to Understanding Philosophy: Understand the basic concepts of the greatest thinkers of all time*. Everything Books.
- Singer, P. (1975). *Animal liberation*. NY: Random House.
- Singer, P. (1981). *The expanding circle : ethics and sociology*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Singer, P. (1990). *Animal Liberation* (2nd edition). Cape.
- Singer, P. (1993). *Practical Ethics* (2nd edition). Cambridge UP.
- Singer, P. (1996). *Rethinking life and death : the collapse of our traditional ethics*. New York: St. Martin's Griffin.
- Singer, P. (2002). *Animal Liberation*. New York: Ecco Press.
- Singer, P. (2010). *The life you can save : how to do your part to end world poverty*. New York: Random House.
- Singer, P. (2015). *The most good you can do : how effective altruism is changing ideas about living ethically*. New Haven. London: Yale University Press.
- Singer, P., & Mason, J. (2006). *The ethics of what we eat : why our food choices matter*. Emmaus, Pa. New York: Holtzbrinck Publishers.
- Smith, K. (2012). *Governing Animals: Animal Welfare and the Liberal State*. Oxford University: Press.

- Solomon, R. (1999). *The joy of philosophy thinking thin versus the passionate life*. New York: Oxford University Press.
- Sorley, W. R. (1907). Bentham and the Early Utilitarians. *The Cambridge History of English and American Literature*. Recuperado a partir de <http://www.bartleby.com/221/0302.html>
- Soto, L. G. (2012). Aristóteles y la consideración moral de los animales. *Télos*, 17(1). Recuperado a partir de <http://www.usc.es/revistas/index.php/telos/article/view/283>
- Soutullo, D. (2012). El valor moral de los animales y su bienestar. *Página Abierta*, (221).
- Spencer, C. (1996). *The heretic's feast: a history of vegetarianism*. Hanover, NH: University Press of.
- Spoto, D. (2007). Francisco de Asís: el santo que quiso ser hombre. (M. Ciocchini Suárez, Trad.). B (Ediciones B).
- Srivastava, S. (2001). Situating the Gentoo in History: European Perception of Indians in Early Phase of Colonialism. *Economic and Political Weekly*, 36(7), 576-594.
- Steiner, G. (2008). *Animals and the Moral Community: Mental Life, Moral Status, and Kinship*. Columbia: UP.
- Sunstein, C., & Nussbaum, M. (2004). *Animal rights : current debates and new directions*. New York: Oxford.
- Tannenbaum, J. (1995). *Veterinary ethics: Animal welfare, client relations, competition, and collegiality*. St. Louis: Mosby.
- Taylor, T. (1996). *A vindication of the rights of brutes*. (R. Cir, Ed.). Edmonds, WA: Holmes Pub. Group.
- Tsekourakis, D. (1986). «Orphic and Pythagorean views on vegetarianism in Plutarch's 'Moralia'». En I. G. F. E. Brenk (Ed.), *Miscellanea Plutarchea, Atti del I Convegno di Studi su Plutarco, Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese* (pp. 127–128).
- UNICEF. (s. f.). UNICEF - Immunization - Why are children dying? Recuperado 4 de julio de 2015, a partir de http://www.unicef.org/immunization/index_why.html
- Vázquez-Martín, M. (2006). *Éticas ecológicas y ambientales: fundamentos*. Pinto Madrid: Punctum.

- V, G., C, K., & G, R. (2004). A unifying view of the basis of social cognition. *Trends Cogn Sci*, 8, 396–403.
- Vidas de filósofos ilustres. (s. f.). EDICIONES OMEGA, S.A.
- Voltaire. (1853). *Oeuvres complètes*. chez A. Houssiaux.
- WFP. (2015). Hunger Statistics | WFP | United Nations World Food Programme - Fighting Hunger Worldwide. Recuperado 4 de julio de 2015, a partir de <http://www.wfp.org/hunger/stats>
- Whiten, A., Horner, V., & de Waal, F. B. M. (2005). Conformity to Cultural Norms of Tool Use in Chimpanzees. *Nature*, 437, 737–740.
- Wise, S. (2000). *Rattling the Cage: Toward Legal Rights to Animals*. Cambridge, Mass: Perseus Books.
- Wise, S. (2015, septiembre 7). About Us.
- Wise, S. (s. f.). Steve Wise : The Nonhuman Rights Project. Recuperado a partir de <http://www.nonhumanrightsproject.org/steve-wise/>
- Wolch, J. (1998). 'Zoopolis', en Jennifer Wolch and Jody Emel (eds.) *Animal Geographies: Places, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*. London: Verso.
- Xirau, R. (2000). *Introducción a la historia de la filosofía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zaffaroni, E. R. (2002). *Derecho Penal – Parte General*. Buenos Aires: Ediar.
- Zaffaroni, E. R. (2011). *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.